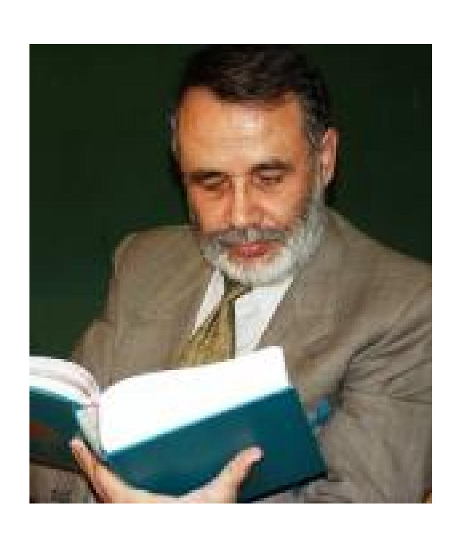
تكوينية نظرية الفهم والتأويل

في السنن الرمزية العربية الإسلامية



بقلم الفيلسوف : أبو يعرب المرزوقي

إعداد : **محمد التميمي** mohammadaltamimi@hotmail.com

تعرض هذه الدراسة المطولة لنشوئية علم التفسير التاريخية في التقليد الإسلامي من تلخيص ابن خلدون مراحل التفسير فنحلل الأصناف التي أحصاها والأصناف التي يبدو قد أهملها لنستكمل عرضه بصيغتين نظريتين مشروطتين صيغة الاستثمار الفلسفي فتحدد نسقا يجمع بين بعدي الهرمينوطيقا فهما وتأويلا ، وصيغة التأسيس الفلسفي الذي يستخرج من علم الدلالة المطبق على المفردات القرآنية المتعلقة بالفهم والتأويل ، والاستثمار والتأسيس كلاهما ذو مستويين : استقرائي لتاريخ التفسير ولنص القرآن ، واستنتاجي منهما كليهما لتحديد مقومات مناهج التفسير ودلالاتها الفلسفية...

الفهرس

تمهيد [1]

لعل أهم العلل التي آلت بفكرنا الفلسفي إلى عدم الإسهام الجدي في فهم الأسباب التي أغرفت المسلمين في مآزق حضارتهم المتراكمة اثنتان تشتركان في ما أصابتاها به من عقم على مستوى إدراك العالم وعلى مستوى إدراك إدراكها للعالم شرطي التجاوز المبدع . وكلتاهما تبدوان صفتين أكثر وضوحا في وجود

---

[1] - أعتبر هذه المحاولة تمهيدا نظريا لما كنت ولا زلت أحلم بتحقيقه في غاية حياتي التعليمية : تفسير القرآن الكريم تفسيرا فلسفيا بالمعنى العميق للكلمة حيث يتجاوز المرء المقابلة بين الفرقان والوجدان إلى أصل الكيان في حقيقة الإنسان وحيث لا تكون مضامين أحد عصور الفكر الفلسفي أمرا يعتبر حقيقة تطلب في النص القرآني الذي يعد ظاهرا منها. فحقيقة النص القرآني ينبغي أن تكون أمرا مطلوبا وغير معلوم قبل عملية التفسير . وعلمها دائم التجدد أكثر من ديمومة تجدد علم الكون لأن آيات القرآن من الدرجة الثانية في حين أن آيات الكون من الدرجة الأولى إذ هو آية الآيات أو ما بعد الوجود ألآلائي . وسأشرع في التفسير إن شاء الله بمجرد العودة إلى تونس في نهاية السنة الجارية . لكن هذا التمهيد ليس إلا جزءا من تمهيدات عدة أهمها البحث في أزمة أصول الشريعة والبحث في فلسفة الدين وكلاهما في طور الصياغة النهائية وسيظهران قريبا إن شاء الله . أما بعض التمهيدات الأخرى فهي ممزوجة بمقاصد ظرفية سنخلصها منها ثم نضيفها إلى مصنف يشمل التمهيدات ليكون مقدمة للتفسير . واهم هذا النوع من التمهيدات غير الخالصة مقال عولمة النخب الذي ينبغي أن نخلصه من الكلام على النخب. فتكون التمهيدات خمسة : ١- مبحث أصول الشريعة والفلسفة العملية ٢- ومبحث أصول العقيدة والفلسفة النظرية ٣- ومبحث فلسفة الدين والوجود ٤- ومبحث نسق القيم ٥- وهذا المبحث الذي يوحد بينها بقسمه الثاني . لكن هذا القسم الثاني منه لم أشرع فيه بعد لأني مازلت عاجزا عن تصور الكيفية التي انتقل بها من البحث في تكوينية المنهج إلى البحث في تحويله إلى منظور يوحد بين كل هذه المجالات التي هي فروع من المضمون الذي يشير إليه القرآن إشارته إلى متعاليات لا تنقال رغم كونها منبع كل مقال كما بينا في فلسفة الترجمة الفلسفية ونظرية الإبداع الذي قد يظهر قريبا في إسلامية المعرفة . ذلك أن مدخلنا إلى المسألة من قضايا الشكل قد سبق درسه في الشعر المطلق وبقي الأهم وهو المدخل من قضايا المضمون التي ألمحنا إليها في القسم الأخير من هذا البحث خلال تحديد نظرية المعرفة التربية من المنظور الإسلامي متوسلين نقد المآزق الكنطية دون البلوغ بها إلى ما يقتضيه التفسير الفلسفي الموجب يكون القرآن بوجوبه نصا فريد النوع بتجاوزه المقابلة بين الدين المترل والدين الطبيعي في مفهوم الفطرة: وإذن فسيكون المطلوب وصل التفسير الفلسفي بمفهوم الفطرة من حيث هي نسخة مفتوحة المضمون للاجتهاد المعرفي والجهاد العلمي من رمز اللوح المحفوظ حتى يكون للختم دون الوساطة والكلية مع النهي عن تأويل المتشابه معنى .

حضارتنا المادي منهما في وجودها الرمزي . ففي وجودها المادي لا توجد ثقافة أو حضارة يميزها التبعثر والفوضى إلى حد جعل مقومات وحدها مجرد أسماء دون مسميات مثل الحضارة الإسلامية في عصرنا . لكن وجودها الرمزي لا يقل عن ذلك تشتتا و شعثا واضطرابا . فليس يمكن لأي مفكر أن يقدم منظومة نسقية من أي عمارة فكرية لضرب من ضروب فكرها عمارة ذات وحدة حية يمكن أن تعلل كونه ما كان فتمكن من فهم ما يمكن أن يكون عليه في المستقبل فضلا عن توقعه .

ولا غرض لهذه المحاولة إلا بيان مراحل النضوج الفلسفي الذي يخولنا الحق في اعتبار الدور النقدي الذي أداه الفكر الفلسفي غير المنتسب إلى الجماعة الموسومة باسم الفلاسفة [2] رغم غلبة الدور السلبي (الرفض والنقد) عليه قد حقق قفزة نوعية ليس في الفكر الإسلامي فحسب بل في الفكر الإنساني عامة . وحان الوقت لإبراز معالم هذا الدور السالب وثمراته الموجبة لتحقيق شروط التجاوز المبدع بعد أن نفهم شروط الاستيعاب الغربالي المعد له في العمل النقدي الذي دام أربعة عشر قرنا :

---

[2] - الجماعة الموسومة باسم الفلاسفة لا يمكن نكران دورها النقدي للفكر الديني ومحاولاتها تأهيل الفكر الفلسفي في الحضارة العربية الإسلامية . لكن الدور الفلسفي الموجب في تاريخ فكرنا لم يقم بها هؤلاء إلا سلبا بمجرد تمكين الفكر النقدي الديني من تعلم الفلسفة أولا ومن ممارستها بموقف نقدي أكثر تأثيرا على الإبداع من مجرد تدريسها الذي غلب على جماعة الفلسفة . وفي هذا المضمار يمكن القول إن العمل الفلسفي المبدع في نقد الفكر الكلامي مثلته سلسلة الفلاسفة المنتسبين إلى جماعة الفلاسفة بالمعنى الاصطلاحي التي بدأت بالكندي وبلغت الذروة في فكر ابن رشد والعلم الديني المبدع في نقد الفكر الميتافيزيقي مثلته سلسلة الفلاسفة غير المنتسبين إلى هذه الجماعة والتي بدأت بالأشعري وبلغت الذروة في فكر الرازي . ثم اتحد الفكران فأنتجا المفكرين الأعظمين اللذين يصعب نسبتهما إلى أي من الجماعتين لأنهما تجاوزا هذه المقابلة من الأصل وأصبحا في ما بعد الفكرين الديني والفلسفي المتناقدين في فكر حقيقي صورته ومنهجه الفرقان الفلسفي ومادته وطريقته الوجدان الديني : ابن تيمية وابن خلدون .

فأما العلة الأولى فهي بناء المسلمين عمارة قيام حضارتهم المادية ونظامهم السياسي على إلغاء جل مقومات نظرية الإسلام في القيام المادي والسياسي خلال تبنيهم الاضطراري الأنظمة التي كانت موجودة في عصر ثورته التي أتت لتخليص البشرية منها فأصبحت دما جديدا يجري في عروقها ليطيل في عمرها : نظام الاستبداد السياسي الناتج عن المزيج الفوضوي و الفصامي بين سنن الساسانيين والبيزنطيين في المجال .

وأما العلة الثانية فهي بناؤهم عمارة قيام حضارتهم الرمزية ونظامهم التربوي على إلغاء جل مقومات نظرية الإسلام في القيام الرمزي والتربوي خلال تبنيهم الاضطراري الأنظمة بنفس المنطق فواصلوا نظام الاستبلاد التربوي الناتج عن المزيج الفوضوي و الفصامي بين السنن اليهودية المسيحية والسنن اليونانية اللاتينية في المجال .

وحتى لا نعجب كبير العجب فينبغي أن نفهم أن أمة تغلب عليها البداوة لم يكن بوسعها أن تكون حائزة على كل الشروط التي تحقق الرسالة الخاتمة فتؤسس هذه الأنظمة الأربعة (النظام الاقتصادي والنظام السياسي ونظام الحضارة الرمزية ونظام التربية) من عدم لأن مبادئ الإسلام العامة لا يمكن ترجمتها إلى أنظمة متناسقة في هذه المجالات قبل أن تفهم وتحلل وتنسق بفضل العلوم التي ستكون ثمرة المناهج التي هي موضوع هذا البحث. لذلك فهي قد كانت مضطرة لاستعمال ما حضر من الإمكانات بصورة السنوح العملي وخاصة بعد مرحلة التأسيس التي يمكن حصرها في اللحظة الرسولية وفي أهم فترات حكم الخلفاء الراشدين [٣] .

[3] - تجربة الرسول الكريم في تأسيس هذه الأنظمة لم تدم طويلا وهي لم تستقرأ نظريا بل بقيت مجرد مثال أعلى اكتفى الخلفاء الراشدون بمحاكاته قدر مستطاعهم فكان أن حرفتها المؤثرات الأربعة التي حاقت بها من كل جانب . لم يبق لها إلا دور التبرير لما يؤخذ من المحيقات : ١- القبلية الجاهلية (من بقي في الجزيرة من العرب) ٢- والتأثير البيزنطي (من كون الدولة الأموية) ٣- والتأثير الساساني (من كون الدولة العباسية) ٤- وطبيعة الصراع في الأنظمة

ولما كانت الإمكانات السانحة مستمدة كلها من حضارات المستعمرات التي حررتها الثورة الإسلامية [٤] والبلاد التي فتحتها [٥] فإنها قد أخذت مضطرة مع ما أخذت مختارة ما كان ينبغي أن تتخلص منه لو كان عملها يجري فعلا بمقتضى ثورتها الدينية التي هي ثورة نقدية بالأساس على هذه الأنظمة . فالدولة الإسلامية التاريخية قد تبنت مزيجا من النظام السياسي والاقتصادي البيزنطي والفارسي و لم تستطع التخلص من أفسد ما فيهما لأن ملطفاتهما المتماشية مع نظراتهما الوجودية قد أزيلت لتنافيها الواضح مع الإسلام [٦] . والتربية الإسلامية التاريخية

الأربعة بمقتضى ما يتطلبه الظرف (التاريخ الفعلي المحدد). وكل ذلك ومعارضاته يبرره المختصمون بزعم التأسي بتجربة الرسول في العمل وبالنصوص القرآنية والسنية في القول.

[4] - وهي تناسب تقريبا ما يسمى اليوم بالوطن العربي الذي كان مستعمرات فارسية وبيزنطية بالأساس مع دويلات لا تختلف كثيرا عما نراه اليوم في الوطن وأهمها دولتا المناذرة و الغساسنة على أطراف الجزيرة .

[5] - كل ما عدا المستعمرات المحررة من دار الإسلام الحالية أي ما أشرنا إليه في الهامش السابق وبعض ما استعاده الغرب من المسلمين مثل الأندلس وبعض البلاد في آسيا وفي جنوب شرقي آسيا مثل أهم جزر الفيليبين .

[6] - ولنضرب مثالا شديد الوضوح ليفهم القصد من تعظيم المفاسد عند أخذ نظام أخذا مبتورا لتعارض المتروك منه تعارضا بينا مع الإسلام الصريح . فلو تصورنا دولة إسلامية أخذت النظام الاقتصادي الرأسمالي من دون نظام القرض الربوي المتعارض صراحة مع الإسلام فماذا ستكون النتيجة ؟ هي ما نراه في بعض البلاد العربية البترولية التي تزعم تأسيس اقتصاد رأسمالي من دون ربا . لكن هذا الاقتصاد ليس فيه من الرأسمالية إلا عيوبها لأنه فاقد للقوة الدافعة الذاتية ومن ثم فهو لا يمكن أن يكون إلا عالة على الدولة وعلى ثروات الأرض القابلة للنضوب أو على وهم الاقتصاد الخدماتي من دون قاعدة الاقتصادي الإنتاجي : فالكل يعلم أنه لا أحد سيبحث عن الخدمات في الصحاري بعد أن يفرغ بطنها من زيت حجارتها . وبالجملة فبمجرد أن تزول الثروة الطبيعية ستعود البداوة وينهار كل البناء. لكن لو تمكن الفكر الإسلامي من استنباط نظام اقتصادي من المبادئ العامة الموجودة في القرآن والسنة فإنه سيكون غنيا عن الأخذ المبتور ويتجنب العيبين: عيب الأخذ وعيب البتر . ولنضرب مثالا ثانيا هو مثال التعليم والعمل المختلطين من دون فلسفتهما. ولما كان الاختلاط واضح التقابل مع النصوص الإسلامية الصريحة يصبح المشكل كله في سد الذرائع الظاهرة بالتفريق . لذلك تبنينا نظام تربية وعمل غربيين ثم نحينا منهما الاختلاط فكانت النتيجة نظام تعليم يكون نصف السكان دون أن يستعملهم أو يرفض تكوينهم لعدم الحاجة إليهم. لكن نظام تعليم ونظام عمل أسلامين ممكنان وقابلان للاستنباط من مبادئ الإسلام العامة وليس بالقياس على النصوص بل باعتبار النص بنية مجردة قابلة للتعين في عدة نماذج عينية وظيفة العقل المفاضلة بينها بحسب الاجتهاد ومنطق التجربة بالصواب والخطأ كما هو شأن كل عمل على علم. وهذا علاج يختلف تماما عن الاستنباط القياسي الذي ينقل برابط المناط والتعليل قدسية الحكم القاس عليه إلى الحكم المستنبط. وليس معنى ذلك أن التشابه بين الأنظمة علته

قد تبنت مزيجا من النظام التربوي والثقافي اليوناني اللاتيني واليهـــودي المـــسيحي لأن النخب التي قامت بهذه الوظائف كانت كلها قد تكونت بهـــذه الأنظمـــة . وهنا أيضا نرى أنها لم تستطع التخلص من أفسد ما في هذه الأنظمة بسبب تـــرك ما كان ملطفا لها حسب منطقها وأزيل في الأخذ لمعارضته الواضحة للإسلام [٧] .

الاستعارة بل هو الكلي فيها إذا تم الوصول إليه بالإبداع وليس بالإتباع : لأنه في حالة الإبداع يكـــون متـــضمنا شروط تناسقه مع بقية الرحم الحضاري الذي أبدعه في حين الإتباع يجعله لقيطا . عندئذ كان الأمـــر ســـيختلف . سيتعلم الجميع ويعمل الجميع في نظام متحرر من العلل التي يتصورها الفقهاء عللا لمنع الاختلاط تأولا لـــيس لـــه أساس في النصوص خاصة إذا حررنا الثقافة التربوية من الحكم المسبق الذي يعتبر المساواة بين الجنـــسين في المترلـــة (حكم جل الغربيين المسبق) تقتضي التماثل الوظيفي بينهما أو من الحكم المسبق المقابل الذي يعتبر عـــدم التماثـــل الوظيفي بين الجنسين مقتضيا عدم المساواة في المترلة بينهما (حكم جل المسلمين المسبق). فليس كل اختلاط مشبوه حتى مع غير المحارم لأن الاختلاط المنهي عنه هو الاختلاء مع سوء القول. أما الاختلاط العلني مع التربيـــة القويمـــة وبعد التحرر من هذين الحكمين المسبقين وتحقيق الحروز الاجتماعية الواجبة فإنه بمنأى عن جل العلل إن لم يلغهـــا كلها فضلا عن كون ما ينجر عن عدم الاختلاط من الأمراض الخلقية والاجتماعية ضرره أكبر بما لا يقـــاس مـــن أمراض الاختلاط حتى من دون هذه الحروز. وفي كل الأحوال فإن الموقف الرافض للأخذ بالبتر يبرز الثغرات الـــتي تفغر أفواهها فتلزم إبداع البدائل . وإبداع البدائل ينبغي أن يكون موجبا أي مبدعا لمؤسسات لها نفس الفاعليـــة أو أكثر من دون الدواعي التي تجعلنا نرفض الأخذ جملة وتفصيلا. فالقرآن إذا كنا حقا نصدق به يتضمن مبادئ كـــل ما يحتاج إليه العمران السوي بشرط أن يكون أهله مبدعين بعقولهم للمؤسسات التي تقتضيها أحكامـــه. فـــيمكن تصور نظام اقتصادي أكثر نجاعة من النظام الرأسمالي من دون اخذ شيء من هذا النظام بالانتخـــاب التحكمـــي أو بالسلب حتى وإن بدا بين النظامين أوجه شبه. والإبداع لا يكون بالتوفيق الباتر مع الإسلام وال بالتلفيق الفاتر مـــع الأحكام . فالآخذ والمأخوذ كلاهما يصبح عندئذ فاقدا سر قوته فلا يحل المـــشكل المعـــروض للعـــلاج. والنظـــام الاقتصادي الإسلامي قابل للتصور ويمكن اعتبار محاولة ابن خلدون في المضمار أول عملية نسقية لصياغة هذا النظام ولنا عودة إن شاء الله للكلام في الأنظمة الأربعة التي أشرنا إلينا .

[7] - أكثر الأمثلة فصاحة عن نوع الأخذ من السنة اليونانية اللاتينية مثال رسائل إخـــوان الـــصفاء : جمعـــت بـــين شطحات الصوفية وتحيلات الباطنية وسحريات الهرمسية في ثرثرات يتصورونها فلسفية لتحقيق مـــشروع يـــصفونه بالسياسة النورانية . لذلك فهي لم تبق من نظام الفكر الطبيعي إلا نتائجه دون منهجه وشرطه قصدت سلطان العقل المطلق ورفض أي دليل آخر غير الدليل المنطقي الصارم اللذين عوضهما التعليم والعلم اللدني بحيث إن أكثر العلـــوم اعتمادا على الدليل العقلي بات نتائج ميتة تحفظ دون دليل : الرياضيات والمنطق . وأفضل الأمثلة فصاحة عن نوع الأخذ من السنة اليهودية المسيحية مثال التفسير بالأثر: فهو لم يبق من نظام الفكر المترل إلا نتائجـــه دون منهجـــه وشرطه قصدت علم الكهنوت المختص والمؤسسة الوصية. ولما كان سلطان العقل المطلق واستثناء كل الأدلة عدى العقل أولا والكهنوت وسلطان المؤسسة الوصية ثانيا بيني التقابل مع الإسلام فإن ما بقى هو ما أسلفنا فكان ذلـــك

أما العرب فقد بدئوا يصبحون مباشرة بعد العصر الراشدي وبالتدريج أشبه بعرب اليوم إلى أن بات سلطان الخليفة دون سلطان أمير أي جزيرة من جزر الخليج أي دون الصفر . والفرق الوحيد هو أن عرب الأمس كانوا تابعين لمواليهم بوهم السيادة التي يستمدونها من عروبة النبي وحصر الخلافة في إحدى قبائلهم إلى أن ألغى الفقهاء شرط القرشية . لكنهم اليوم فقدوا حتى هذا الوهم فأصبحوا موالي لمستعمريهم ماديا ورمزيا بعد أن استولى المستبدين بسلطان الرمز والقوة فيهم سلطان الهوى الذي أخلد نخبهم ومترفيهم إلى الدنيا . ولأن مستعمريهم اليوم بذكاء موالي الأمس أو أكثر فقد أبقوا لهم على اسم الدولة واسم التربية من دون مسمياهما وثمراهما إلى حين امتصاص آخر قطرات ثروات

داء لانعدام ما كان يمكن أن يعصم منه بعض العصمة. والنتيجة تبعثر الوجود الرمزي والثقافي لروح الإسلام . فتاريخ فكره حرب أهلية دائمة بين العقل ممثلا للسنن اليونانية اللاتينية والنقل ممثلا للسنن اليهودية المسيحية في حين أن الإسلام لا يقول بهذين الأمرين بل بالفطرة التي تتعالى عليهما في طلب الحقيقة بالطرق التي سنرى والتي هي مبدأ متعال عن هذا التقابل يدركه ما به يدرك صحيح المنقول وصريح المعقول أي النقد التاريخي والنقد المنطقي . والحمد لله فقد تحقق الوعي بهذا المبدأ المتعالي على العقل والنقل في محاولتي ابن تيمية الذي أسس فكره على النقد المنطقي وابن خلدون الذي أسس فكره على النقد التاريخي . لكن ما حصل بالنسبة إلى الخروج من مأزق التربية والثقافة لم يحصل نظيره بالنسبة إلى مأزق السياسة والاقتصاد رغم التناظر بين الأخذين وصفاهما المميزة . فأكثر الأمثلة فصاحة عن نوع الأخذ من السنة البيزنطية مثال الدولة الأموية من دون ازدواج السلطان الملطف : فالخليفة أصبح يوصف بكونه ظل الله جامعا في نفس الوقت صفة الإمبراطور والبابا. وأكثر الأمثلة فصاحة عن نوع الأخذ من السنة الفارسية مثال الدولة العباسية من دون نظام أمير الأمراء الملطف والمبقى على الوحدة . فكان مآل الأولى إفساد الخلافة (رئاسة الأمة والدولة) والحكم (رئاسة الدولة). وكان مآل الثانية تفكك دار الإسلام وتحول كل أمير يشعر بما يكفي من القوة إلى سلطان يستقل بقطعة من دار الإسلام ويحالف أعداءها من الجوار ليحارب البقية عله يصبح الخليفة . والنتيجة تبعثر الوجود المادي والسياسي لدار الإسلام . وكان يمكن أن يتحقق التجاوز لو أن المحاولتين التيمية والخلدونية لم تبقيا مجرد مشروع فكري بل تحولتا إلى مشروع إصلاحي حضاري مشروط بالانتقال من عملها السلبي (النقد) إلى تحديد البدائل التي تعوض ما نقداه تعويضا موجبا. وذلك هو هدفنا من هذه المحاولة للخروج من الأزمة في شكلها الحديث: أزمة الصراع بين العقل والنقل التي عادت لتعيد الأمة إلى نفس الحرب الأهلية فتحول دونها وتحقيق شروط الوحدة الفكرية والسياسية .

أرضهم وأدنى ذرات عرضهم فيعودوا إلى ما عادوا إليه خلال عصور الانحطاط بعد ثورة الصدر .

ومع ذلك فرغم ما يبدو من إفراط التشاؤم في هذا التمهيد فإن التبعية للموالي في العصور السابقة كانت أحسن حالا من التبعية لأسياد اليوم لأنها مكنت أجيال المسلمين الأوائل الصادقين في انتسابهم إلى ثورة الإسلام والمتخلصين من الطائفية والشعوبية من تحقيق بعض المنجزات بخلاف الأجيال الحالية التي صارت ألاعيب بيد الطفيليين المحليين من هم بدورهم دمى بيد المستشارين الخفيين في دهاليز الأجهزة الحاكمة . ويصح هذا الوصف على مجموعات الأمة الخمس التي أفرزها التاريخ الاستعماري الحديث وخططه المستقبلية حتى وإن كان ذلك في الخليج أظهر وأوضح : ١- مجموعة المغرب العربي ٢- ومجموعة الخليج العربي ٣- ومجموعة النيل ٤- ومجموعة القرن ٥- ومجموعة الهلال . فجل النخب في هذه المجموعات ران على قلبها شبه غيبوبة تاريخية فأغفلتها عن شروط القيام بالرسالة فلم تعد تبالي إلا بالفاني و لم تعد تتفانى إلا في البالي من الحضارات الخوالي توظفه في معاركها مع الأعاجم طالبي ثأر الموالي [٨] .

أفلحت الأجيال الأولى بفضل محاولات الصمود أمام التبعية والتصدي لضروب تدخلاتها في هذه الأبعاد الأربعة تدخلاتها المنافية لأصل الحصانة الروحية في القرآن والسنة والتجربة المحمدية إلى أن اكتمل الوجه السلبي فصار النقد نسقيا وذا أسس فلسفية أكثر عمقا وأشد صلابة من الفلسفات التلفيقية التي يتصدى لها. فكان ذلك بشيرا بأن ذرات الوجه الايجابي قد ضربت بعروقها في دار الإسلام وفي ثقافته لتكون منطلقا نحو ثورة كونية تطابق ثورة الإسلام على الأقل

[8] - وتلك هي علة حرب القوميات الثلاث الرئيسية في تكوين الحضارة الإسلامية حربها بعضها على البعض العرب والفرس والترك منذ بداية النهضة إلى اليوم . كلهم عادوا إلى ما قبل الإسلام ليحيوا النعرات الاثنية التي أتى الإسلام لتخليص البشرية منها بل هم وظفوا الإسلام نفسه في هذا الصراع فأضافوا الطائفية إلى العرقية في صراع لا يستفيد منه إلا من يحاول أن يوقع بالجميع من أعداء الأمة الداخليين والخارجيين .

في مستوى الوعي الرمزي بها أعني : مشروعي ابن تيمية وابن خلدون في إعادة تأسيس الفلسفة النظرية والفلسفة العملية لتحقيق الإصلاح .

لذلك فقد كان مصدر الانجازات كلها وثمرته المثلي بلوغ الموقف السلبي من التبعيات الأربع التي أشرنا إليها ذروته في عمليهما إذ هما بدآ يتحسسان البذرات الموجبة لشروط التجاوز المبدع وأدركا أنه لا يمكن تجاوز الفلسفات التلفيقية بما هو من جنسها بل لا بد من تأسيس جديد لفلسفة النظر والعقيدة (ابن تيمية خاصة) وفلسفة العمل والشريعة (ابن خلدون خاصة) : فأصبح الاجتهاد الفكري الإسلامي جدلا حيا مع أصول الفكر الفلسفي بدل ذيوله كما أثبتنا في غير موضع لأنهما نقلا الفكر الإسلامي من تململ [9] محاولات التحرر بالنقد

[9] - ولم يكن هذا التململ غافلا عن وقوعه ولا عن علله . لكن صيغ الوعي بها كانت عرجاء . فقد صاغ عبارته المعرفية الغزالي وصاغ عبارته العقدية ابن خلدون .فكان شرط الأول غاية التململ غير المدرك لعلة الفشل المعرفية. وكان شرط الثاني غاية التململ غير المدرك لعلة الفشل العقدية. والصيغتان عرجاوان لنفس العلة. فالغزالي يشترط في الرد على الفلاسفة العلم بفلسفتهم مثلهم أو أكثر. والعلة هي هذا الضمير "هم" الذي نسبت إليه الفلسفة. فما ظلت الفلسفة أمرا أجنبيا عن الحضارة الإسلامية التي يمكن التعبير عنها بضمير " نحن" فإن التفلسف عند أهلها لن يتجاوز رد الفعل. لم ينظر الغزالي إلى المسألة من وجه الشرط الموجب للعلاج. لا يمكن أن تقاوم ما ترفضه من الفكر الفلسفي -لا الفكر الفلسفي إذ ليس من فكر ممكن من دون شيء ما منه إذا لم يكن القصد شكله المعهود بل ما يعنيه ابن خلدون أعني المعرفة الحاصلة عن التجربة الكونية والعلم بقوانين الطبيعة والتاريخ- إذا لم يكن فكرك فلسفيا في ذاته ومن إبداع حضارتك وليس مستعارا من أصحابه للرد عليهم. ومن ثم فعلى الأمة أن يكون لها فكر فلسفي بكل معاني الكلمة أقصد كل العلوم الكونية والأمرية والتي لا تفلسف جدي ممكن من دونها لكون التفلسف فعلا من القوة الثانية بالنسبة إليها بحثا في أصولها وموضوعاتها ومناهجها وثمراتها النظرية والعملية ومن ثم طلبا للأسس النظرية أو نظرية المعرفة والوجود وللأسس العملية أو نظرية العمل والقيمة. وابن خلدون يشترط لتعلم الفلسفة وممارستها ما يعتبره دارئا لأخطارها -وليس في الرد عليها وهذا هو التقدم الحاصل بين العصرين إذ لم تعد الفلسفة أمرا أجنبيا ينبغي الرد عليه بل هي أصبحت أمرا أهليا لا تخلو منه عمران من المنظور الخلدوني يقع التحرز من ممارسته بالحذر العقدي- أن يكون المرء متشبعا بالثقافة الدينية. وهنا أيضا نعود إلى نفس النسبة الاستلابية والوصاية الفقهية: فالفكر الفلسفي والفكر الديني اعتبرا متخارجين بل ومتعاديين بإطلاق وأرجع تواليهما في التكوين إلى علل عقدية بدل إرجاعها إلى مراحل النضوج الفكري في العملية التربوية .وكان من المفروض ألا يغفل ابن خلدون عن كون كل فكر فلسفي ومن حيث هو فلسفي بالذات ديني لمجرد كونه طلبا للحقيقة أولا ولكون الحقيقة التي يطلبها متعلقة بالمقومات الجوهرية للوجود عامة ولوجود الإنسان خاصة. فماذا يبقى للدين إذا اعتبرنا هذه

والصد السلبيين الذي دام سبعة قرون إلى تأمل الفكر النظري والفكر العملي المبدعين لشروط قيام الأمة الذاتي لجمعهما بين الفرقان والوجدان المتلازمين في كل ثورات العقل البشري . فالأول حقق التجاوز الفعلي والمبدع الأول في تاريخ العقل البشري لنظرية العلم والوجود الأرسطية . والثاني حقق التجاوز الفعلي والمبدع الأول في تاريخ العقل البشري لنظرية العمل والقيمة الأفلاطونية . لكن هذه المنجزات كادت تبقى حبرا على ورق لأن جوهرها لم ينتقل بعدهما من رد الفعل الذي يقبل السائد بالاستسلام للحاصل أو يرفض السائد بالاستسلام للمعدوم لم ينتقل إلى الفعل الذي يبدع أنظمة بديل من الأنظمة الموروثة على حضارات البلاد المفتوحة أنظمة تستوجبها ثورة الإسلام حتى في هذه الذروة التي لم تتجاوز رد الفعل إلا في مستوى الصوغ الرمزي دون التحقيق الفعلي منها .

وسنطبق هذا التصور لفهم المنطق الذي خضع له تكون العلوم الإسلامية. سنطبقه لفهم نظرية الفهم والتأويل ومنهجهما النظرية والمنهج اللذين استعملهما علماؤنا لتفسير القرآن الكريم دون أن نكون ممن يقول بالقطيعة بين الحضارات . إنما نظرتنا تقر صراحة بالتواصل بين السابق واللاحق المشروط بإبداع اللاحق الحلول التي تتزله متزلة اللاحق في التوالي التاريخي المؤثر فتمثل دم الحضارة الإنسانية الجديد حتى وإن كان ذلك مشروطا بمرحلة تعلم من السابق لا غنى عنها. ذلك أنه ما كان للثورة الإسلامية أن تحقق التجاوز من دون شرطه أعني الاستيعاب النقدي التام خلال التعلم الذكي .

المضمونات الفلسفية أجنبية عنه ؟ لا يبقى إلى التحكم الفقهي ! كان من المفروض إذن أن يتكلم عن الأسلوب النقدي في الفكر الفلسفي الذي ينبغي أن يكون مشروطا بتعلم الفنون التي سيطبق عليها قبل الحرية المطلقة في التطبيق. لكن إذا اشترطنا ذلك بات فهم نصوص القرآن مستحيلا وأصبح التعلم ممكنا من دون ممارسة الفكر النقدي المتساوق مع كل مراحل التعلم: فهو ليس كما صوره الفقهاء دعوة إلى العقد الأعمى أو إلى إيمان العجائز كما يزعم بعض المتكلمين المعتبرين قد تابوا (وهو يذكر بما يسمى اليوم توبة الفنانات !) بل هو من الفاتحة إلى الناس نقد في نقد لعقد العجائز لذلك يكثر من الحوافز إلى دائم السؤال الوجودي وواجب الفهم لا مجرد الجائز!

فمن دونه لا يمكن الارتفاع فوق المستوعب الذي يتحول إلى مـــادة يـــصورها مستوعبها بغربال إضافته الحضارية التي من دونها ليس لموقعه في التاريخ معنى [10] .
ولولا التوالي الاستيعابي المغربل لما حصل الصعود نحو الكلية التي اكتملت عنـــدما حققت توحيد المتعدد غير النافي للاختلاف فحافظت على حيوية التاريخ البشري المتعالي على الخصوصيات الثقافية العرقية وحتى الدينية في ثورة الرسالة الخاتمـــة.
وحتى يكون عرضنا متخلصا مما يمكن أن يتهم به من إسقاط للنظريات الحديثـــة سينطلق عرضنا لنشوئية علم التفسير التاريخية في التقليد الإسلامي من تلخـــيص ابن خلدون [11] الوجيز مراحل التفسير فنحلل الأصناف التي أحصاها والأصـــناف التي يبدو قد أهملها لنستكمل عرضه بصيغتين نظريتين مشروطتين في كل تـــنظير

---

10 - لذلك فمن العلامات الثابتة لمن له في التاريخ محل أن يكون كل تأريخ يلغيه تأريخا عاجزا عن الوصل بين ما قبل المرحلة التي يؤرخ لها وما بعدها في التاريخ الفعلي. فيكون إلغاؤه في التأريخ حائلا دون علميته لان التاريخ يفقـــد تواصله الفعلي بالثغرة التي نتجت غن ذلك الإلغاء .وتلك هي أزمة كل فلسفات التاريخ الغربية. فهـــم يبتـــرون التاريخ مرتين: ١ -الأولى عندما يجعلون الحضارة اليونانية تنشأ عن عدم بأسطورة العبقرية اليونانية إلغاء لمـــصدري مقومها الأساسي والمتقدمين عليها: العلم المصري والعلم البابلي. ٢- والثانية عندما يقفزون على ثمانية قـــرون مـــن التاريخ البشري بأسطورة مماثلة هي العبقرية الأوروبية إلغاء لمصدري مقومها الأساسي : التجاوز النقـــدي للـــسنن اليونانية اللاتينية وللسنن اليهودية المسيحية..فهم يحاولون وصل الفكر المسيحي اللاتيني في أوروبا الغربيـــة بـــالفكر المسيحي الشرقي قبل الإسلام والفلسفة الغربية الحديثة بالفلسفية اليونانية القديمة بعصريها دون توســـط الفكـــرين الديني والفلسفي اللذين سيطرا خلال القرون الثمانية التي يلغونها رغم كونهم كانوا تلاميذها المباشرين بشهادة كـــل مؤلفاتهم التي هي مجرد نقل بين أو تعليق بين هذين على أعمال الكبار من فلاسفتنا فضلا عن تعـــذر الـــربط بـــين النظريات التي بدأت في العصور الكلاسيكية وما يمكن أن يستمد من الفكر المتقدم على فكر المسلمين. فلا يمكـــن فهم ديكارت و لايبنتس فهما مسئولا ليكون عند المنصف من ذوي العقول مقبـــولا مـــن دون فكـــر الأشـــعرية والبهشمية دينيا ومن دون فكر ابن سينا والغزالي فلسفيا اللذين صارا من الزاد اليومي للفكر الغربي من خلال أعمال ابن سينا والغزالي وردود ابن رشد عليهما.

11 - تعليل الانطلاق في دراسة التفسير من ابن خلدون بدلالته التوحيدية أما تصنيف أجناس التفسير الـــتي قـــدمها جولدزيهر فقد علقنا عليها بعد صوغها نسقيا لكونها دون المحاولة الخلدونية (عند اعتبار فصول المقدمة الأخرى التي سنشرح هنا) رغم ما أضافه بخصوص التفسير منذ الشروع في النهضة. وقد قدمنا ذلك في محاولة سابقة بالفرنـــسية خلال ندوة علمية استمع فيها الحاضرون لورقتي حول ابن تيمية بين التفسير والتأويـــل و هرمينوطيقـــا النـــصوص المقدسة وذلك في جامعة بجنوب إيطاليا سنة ٢٠٠٠.

فلسفي يعود من التالي إلى المقدم أو يتقدم من الشرط إلى المشروط في الاستثمار والتأسيس النظريين :

١- صيغة الاستثمار الفلسفي الذي يستخرج مقتضياتها فنحدد نسقا نظريا قابل للصياغة يجمع بين بعدي الهرمينوطيقا فهما وتأويلا .
٢- وصيغة التأسيس الفلسفي الذي يستخرج من علم الدلالة المطبق على المفردات القرآنية المتعلقة بالفهم والتأويل التصورات الرئيسية التي يرجع إليها هذا التطور في علاج الفكر الإسلامي لظاهرات ثقافته الرمزية عامة والنص القرآني خاصة .

والاستثمار والتأسيس كلاهما ذو مستويين : ١-استقرائي لتاريخ التفسير ولنص القرآن ٢- واستنتاجي منهما كليهما لتحديد مقومات مناهج التفسير ودلالاتها الفلسفية . فيكون البحث مؤلفا من أربع مسائل تتفرع عن مسألة متقدمة عليها بالذات ومتأخرة بالعرض هي أصلها جميعا. فالفصلان الأولان يستثمران التصنيف الخلدوني ليحللا نشوئية أصناف التفسير استقراء تاريخيا وتحليلا بنيويا . والفصلان الثانيان يؤسسان الاستثمار على استقراء نص القرآن الكريم وتحليل بنيوي لمقومات تصوره لكيفيات قراءته . وتستند العلاجات الأربعة إلى نظرية "المعرفة-التربية" القرآنية الشاملة . وتلك هي المسألة الأصل المتقدمة بالذات والمتأخرة بالعرض على فروعها. وبذلك تكون مسائل البحث خمسا هي مواد فصوله على النحو التالي :

الفصل الأول : استقراء تاريخي لأصناف التفسير التي حدثت في تـــاريخ الفكـــر الإســـــــــــــــــــــــــلامي الفعلـــــــــــــــــــــــي .

الفصل الثاني : تحليل بنيوي لمناهج التفسير والتأويل بصورة كلية لا تقتصر علـــى الـــــــــــــــــــــــــسنن الإســـــــــــــــــــلامية .

الفصل الثالث : تحديد القرآن لمناهج فهمه وتأويله استقرائيا من آياتـــه المتعلقـــة بعمـــــــــــــــــــــل الفكـــــــــــــــــــــر الإنـــــــــــــــــــساني .

الفصل الرابع : علاقة مناهج التأويل والتحليل بالتـــصورات المحـــددة لـــضروب الاســـــــــــــــــــــــــتفهام والفهـــــــــــــــــــــــــم .

الفصل الأخير : نظرية المعرفة-التربية القرآنية الشاملة وهي أصل المسائل السابقة وشرط كونها ما هي .

I - أصناف التفسير الحاصلة في التاريخ

عرض ابن خلدون مراحل تطور علم التفسير فاقتصر على اثنتين منها بوجهيهما الايجابي والسلبي :

١- مرحلة التفسير بالأثر [١٢] و نقدها [13]

٢- و مرحلة التفسير بعلوم اللغة [١٤] و نقدها [١٥]

12 - ابن خلدون المقدمة:" (...) تفسير نقلي مستند إلى الآثار المنقولة (.....) وقد جمع المتقدمون في ذلك وأوعوا إلا أن كتبهم ومقالاتهم تشتمل على الغث والسمين والمقبول والمردود.." ص. ٧٨٦ ويمثل هذا النوع من التفسير الطبري والواقدي والثعالبي.

13 - ابن خلدون المقدمة (...) ": فلنرجع الناس إلى التحقيق والتمحيص وجاء أبو محمد بن عطية من المتأخرين بالمغرب فلخص تلك التفاسير كلها وتحرى ما هو أقرب إلى الصحة منها وضع ذلك في كتاب متداول بين أهل المغرب والأندلس حسن المنحى. وتبعه القرطبي في تلك الطريقة على منهاج واحد في كتاب آخر مشهور بالمشرق"ص. ٧٨٧.

14 - ابن خلدون المقدمة :" (...) والصنف الآخر من التفسير هو ما يرجع إلى اللسان من معرفة اللغة والإعراب والبلاغة في تأدية المعنى بحسب المقاصد والأساليب .وهذا الصنف من التفسير قل أن ينفرد عن الأول إذ الأول هو المقصود بالذات وإنما جاء بعد أن صار اللسان وعلومه صناعات. نعم قد يكون في بعض التفاسير غالبا. ومن أحسن ما اشتمل عليه هذا الفن من التفسير كتاب الكشاف للزمخشري من خوارزم العراق إلا أن مؤلفه من أهل الاعتزال في العقائد فيأتي بالحجاج على مذاهبهم الفاسدة حيث تعرض له في آي القرآن من طرق البلاغة" ص. ٧٨٨.

15 - ابن خلدون المقدمة:" (...) وإذا كان الناظر فيه (في الكشاف) واقفا على المذاهب السنية محسنا للحجاج عنها فلا جرم أنه مأمون من غوائله فليغتنم مطالعته لغرابة فنونه في اللسان. وقلد وصل إلينا في هذه العصور تأليف لبعض العراقيين وهو شرف الدين الطيبي من أهل توريز من عراق العجم شرع فيه كتاب الزمخشري هذا وتتبع ألفاظه وتعرض لمذاهبه في الاعتزال بأدلة تزيفها ويبين أن البلاغة إنما تقع في الآية على ما يراه أهل السنة لا على ما يراه المعتزلة فأحسن في ذلك ما شاء مع إمتاعه في سائر فنون البلاغة." ص .٧٨٨-٧٨٩.

وهذا العرض على وجاهته ليس علميا بالقدر الكافي . فهو لم يأت على أشـــكال التفسير التي وجدت فعلا في تاريخ علم التفسير قبل تأليف المقدمة [16] . كما أنـــه أهمل تحديد طبيعة الوظيفية التي تؤديها أداتا التفسير (الأثر واللغة إيجابا وســـلبا) رغم تعليله شكلهما بالحال الحضارية العامة للمسلمين بذواتهم وبمن أثر فيهم من غيرهم تركيزا على يهود الجزيرة في بداية عهد الإسلام ووظيفتهما بـــدورهما في عقائد المذاهب. فهو قد فسر خاصيات الأثر المـــستعمل في النـــوع الأول مـــن التفسير بالأثر بالأمية والبداوة واعتبر نقد الأثر ثمرة لتجاوزهما. كما علـــل غلبـــة اللسان في النوع الثاني من التفسير بالتقدم الحاصل في علـــوم اللـــسان والبيـــان. وأرجع محاولة استعمال الأداتين ونقده إلى التوظيف العقدي من الناقد والمنقـــود

16 - لا يمكن أن يكون ابن خلدون جاهلا بأصناف التفسير الأخرى التي سنتكلم فيها. لذلك فغيابها مـــن عرضـــه التاريخي له دلالة التعبير عن موقف عقدي يميز بين ما يعتبره تفسيرا مقبولا وما يعتبره تأويلا منهيا عنه فلا يحـــسب على التفسير. فلا يعقل أن يكون ابن خلدون لم يطلع على محاولات المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة تقديم تفسيرات متعددة للقرآن كله أو بعضه في أعمالهم عرضا أو بالقصد الأول خاصة وجل المتصوفة الذين فسروا القرآن تفـــسيرا صوفيا مغرقا في الباطنية هم من المغرب الإسلامي حتى وإن كان عملهم قد تم في المشرق الإسلامي. ويمكن أن نعلل سكوت ابن خلدون عن أصناف التفسير الأخرى في الفصل المخصص للتفسير بهذه الفرضية لأن لنا في أعماله مـــا يؤيدها صراحة. ففي الفصل الخاص بالتصوف من المقدمة وفي كتاب شفاء السائل لتهذيب المسائل نجد تشنيعا بينـــا بالتفسير الصوفي الذي يتهم بالنزعة الباطنية. أما في الفصل الخاص بالمتشابه من المقدمة فالتشنيع يعم التأويل عامـــة كلاميا أو صوفيا متفلسفين أو فلسفيا صريحا:" ثم ذم المتبعين للمتشابه بالتأويل أو بحملها على معان لا تفهم منها في لسان العرب الذي خوطبنا به وسماهم أهل زيغ أي ميل عن الحق من الكفار والزنادقة وجهلة أهل البدع وأن فعلهم ذلك قصد الفتنة التي هي الشرك أو اللبس على المؤمنين أو قصدا لتأويلها بما يشتهونه فيقتدون بـــه في بدعتـــهم"(المقدمة ص.٨٤٩-٨٥٠). وقد يكون سكوته عن التفسير الفلسفي الصريح مبررا بعدم وجود تفسير فلسفي كامل للقرآن لأن فلاسفتنا لم يفسروا إلا بعض الآيات أو السور بقصد ثان في أعمال ليس غرضها الأول التفسير. لكـــن تعليلا آخر للسكوت عن التفسير الفلسفي يبدو لي أكثر إقناعا. وفيه يتفق ابن خلدون مع الغزالي. فكلاهما يعتـــبر التفسير الصوفي الباطني راجعا عند التحليل الدقيق إلى إرجاع معاني القـــرآن الباطنيـــة إلى مـــضمون الميتافيزيقـــا الأفلاطونية المحدثة فيكون التفسير الفلسفي في الحقيقة أصل التفسير الصوفي. ويرد ذلك في فضائح الباطنيـــة عنـــد الغزالي وفي كتاب شفاء السائل لابن خلدون.

منبها إلى أن كل ما يتعلق بالأحكام العملية كان بمنأى عن عيوب الآلتين المحكمية الأحكام بذاتها ولتحرز المسلمين بخصوصها .

لكنه لم يتطرق إلى الأمر الأعمق وراء أداتي الأثر واللسان وأثره السلبي والايجابي في الشريعة والعقيدة إلا سلبا في فصل كشف الغطاء عن المتشابه من الكتاب والسنة في المقدمة. فلأداة اللسان والأثر في وظيفة فهم شكل القرآن وفي وظيفة فهم مضمونه وجه أعمق يحدد نسق العقيدة ونسق الشريعة بتأسيس علم الأصول النظرية أو علم أصول العقيدة (الذي انحط فصار علم الكلام= منهج الخصام المذهبي بتوظيف النص) وعلم الأصول العملية أو علم أصول الشريعة (الذي انحط فصار أصول الفقه = منهج الاستنباط التشريعي بتوظيف النص) باستخراجهما من معاني النص القرآني [١٧] .

[17] - ومفهوم الاستنباط هذا هو الفهم القرآني للفقه بالمعنى العام أي العلم النسقي بكيفيات علاج القضايا أيا كانت طبيعتها وليس بمعنى علم الأحكام الشرعية: " وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلا " (النساء ٨٢) . فهذه الآية تتكلم على الرسول وأولي الأمر بوصفهم الاستراتيجيين الذين يحددون كيفيات التعامل مع ما يتعلق بأمن الأمة سلما أو حربا وليس مقصورا على الفقه بالمعنى الاصطلاحي الذي يمكن أن يكون أحد وجوهه بإضافة الشرط الكافي . لكن الفقهاء كعادتهم جعلوا الآية مناسبة لتأسيس سلطانهم زعما أنهم بمجرد علمهم التاريخي بالفقه يصبحون من أولي الأمر بالمعنى الذي قصدته الآية. هيهات ! فلولاية الأمر شرطان لا يمكن أن تحصل من دونهما: الكفاءة للكفاية في المجال الذي يولي فيه المرء ولاية الأمر ثم شرعية التولية أي اختيار الأمة له من بين أمثاله ليكون متوليا الأمر أيا كان الأمر. وإذن فشرط فرض الكفاية الممكنة بدايته الكفاءة وغايته شرعية التولية. فالكفاءة متوفرة لغير المولى ومن ثم فالتولية تضفي على صاحب الكفاءة التي هي شرط ضروري في كل مجال بحسب مواصفات الكفاءة فيه الشرط الكافي والواحد لكل المجالات ليكون من أولي الأمر الذين قصدتهم الآية .

١- فوراء اللسان المفسر للفظ يوجد المنطق المحلل للمعنى والمحــدد لبنيــان الأسس النظرية في نص القرآن أعني نسق نظريــة المعرفــة والوجــود القرآنية ومنطق مسائلها: وذلك هو الأمر الذي حــصره المتكلمــون بالتدريج في المدخل الزهيد لتأسيس توظيفهم النص للخصام المذهبي .

٢- ووراء الأثر المفسر للنص نسق التوالي التاريخي (عملا وقيمة) أعني نسق نظرية العمل والقيمة القرآنية ومنطق مسائلها : وذلك هو الأمر الذي حصره الفقهاء بالتدريج في المدخل الزهيد لتأسيس تــوظيفهم الــنص لتحيلهم الفقهي .

ومعنى ذلك أن علم التفسير ليس مجرد شرح نص مقصورا على الوظيفة الشكلية لأدوات التفسير من أجل فهم نص بل هو تأسيس لعلم أصول النظر والعقيــدة و لعلم أصول العمل والشريعة قبل أن ينحط الأول فيصبح علم كلام مقصورا على الدفاع والخصام وينحط الثاني فيصبح أصول فقه مقصورا على التحكم والإرغام. وهو يحقق هاتين الوظيفتين بمحاولة الوصل بين قطبي علاقة التواصل في الــنص : الإنسان و الله . وذلك هو الجسر الرابط بين هموم الفكر الديني العقدي (نظريــة المعرفة والوجود الدينية) والشرعي (نظرية العمل والقيمة الدينية) وهموم الفكــر الفلسفي النظري (الفلسفة النظرية) والعملي (الفلسفة العملية) .

كان ابن خلدون أغفل هذا العنصر الثالث [18] فلم يغص إلى الجمع بـــين الوجـــه

---

[18] - وللأمانة وحتى نكون منصفين لا بد من الإشارة إلى ملاحظتين خلدونيتين أولاهما تقبل القـــراءة الـــشرطية لا التقريرية كما صيغت في نصه الظاهر بمقتضى ثانيتهما .وللإشارتين علاقة وطيدة بالدور الذي ننسبه إليه في القفـــزة النوعية التي حدثت في نظريات التفسير والتأويل عند المسلمين بفضله وبفضل ابن تيمية. فهو أولا يشير إلى أن علم الكلام أصبح الآن عديم الفائدة للجماعة بعد أن استقرت العقيدة: " وعلى الجملة فينبغي أن يعلم أن هـــذا العلـــم الذي هو علم الكلام غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا والأئمة مـــن أهـــل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودونوا والأدلة العقلية إنما احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا. أما الآن فلم يبق منـــها إلا كلام تتره الباري عن الكثير من إيهاماته وإطلاقاته. ولقد سأل الجنيد رحمه الله عن قوم مر بهم مـــن المـــتكلمين يفيضون فيه فقال: ما هؤلاء ؟ فقيل قوم يتزهون الله بالأدلة عن صفات الحدوث وسمات التنقص فقال : نفي العيب حيث يستحيل العيب عيب" (المقدمة صز٨٣٨). وقراءة هذه الإشارة شرطيا يعني أنه إذا كان الكلام مجرد دفـــاع عن العقيدة وكانت العقيدة قد استقرت فما الفائدة منه بعد ذلك عدى التمرين الفردي على الجدال؟ وهذا يعني أن ابن خلدون لم يكن راضيا عن انحطاط الفكر الديني النظري إلى مترلة الكلام. لكن هذه القراءة تبدو تحكميـــة لـــو اقتصرنا على هذه الجملة لأنه يبدو من التحكم أن تقلب التقريرية إلى شرطية. ما دفعنا إلى ذلك ليس التحكم بـــل قرينة الإشارة الثانية. ففي فصل علم الكلام بالذات قدم ابن خلدون حلا نظريا لم يسبق إليه لتأسيس العقيدة علـــى البحث النظري العميق المتنافي مع مقدمات علم الكلام والميتافيزيقا مقدماتهما الأساسية. فلو كان فعلا يعتقد أن مـــا شغل الكلام محله من فكر فلسفي في الإلهيات هو الذي ينبغي النهي عنه لما قدم حلا للمسائل الكلامية من منطلـــق غير كلامي أي من منطلق الفلسفة النظرية. وهذا الحل هو اعتبار الإيمان بوجود الله ليس ناتجا عن التعليل الـــسببي للوجود كما يرى الفلاسفة ولا على الترجيح الجهوي له عن العدم كما شاع عند المتكلمين بل عن حاجة العقـــل البشري لقطع التسلسل السببي الذي ليس له غاية بخلاف ما يزعم الفلاسفة وحاجته لقطع الترجيح الجهوي الـــذي ليس له غاية كذلك بخلاف ما يزعم المتكلمون فيكون الإيمان ليس ناتجا عن التعليل بل عن نفي التعليل السببي وليس عن الترجيح بل عن نفي الترجيح العقلي والقفز إلى العلة الحرة الخالقة. يقول ابن خلدون: " فلنقدم هنا لطيفـــة في برهان عقلي يكشف لنا عن التوحيد على أقرب الطرق والمآخذ ثم نرجع إلى تحقيق علم الكلام (....) فنقول: اعلم أن الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الذوات أو الأفعال فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها بها تقـــع في مستقر العادة وعنها يتم كونها. وكل واحد من تلك الأسباب حادث أيضا فلا بد له من أسباب أخرى ولا تـــزال تلك الأسباب مرتقية حتى تنتهي إلى مسبب الأسباب وموجدها وخالقها لا إله إلا هو سبحانه. وتلك الأسباب في ارتقائها تتضاعف فتنفسخ طولا وعرضا ويحار العقل في إدراكها وتعدادها. فإذن لا يحصرها إلا العلم المحيط ســـيما الأفعال البشرية والحيوانية (.....) ولا تسحبن أن هذا الوقوف أو الرجوع عنه في قدرتك أو اختيارك بل هو لـــون يحصل للنفس وصبغة تستحكم من الخوض في الأسباب على نسبة لا نعلمها. إذ لو علمناها لتحرزنا منها .فلنتحرز من ذلك بقطع النظر عنها جملة. وأيضا فوجه تأثير هذه الأسباب في الكثير من مسبباتها مجهول لأنها إنما يوقف عليها بالعادة وقضية الاقتران الشاهد بالاستناد إلى الظاهر. وحقيقة التأثير وكيفيته مجهولة"(المقدمة ص .٨٢٢-٨٢٣ .(لما كان كل دليل على وجود الله يكون بقطع التسلسل السببي دون دليل فإن منازل القطع قد تبقى دون الوصـــول إلى الله فنعتبر الطبيعة مثلا سبب كل شيء.لذلك فإن ابن خلدون يرى أن إثبات وجود الله ليس بقطع سلسلة الأسباب

العميق من الأداتين في وظيفتهما الشكلية (المنطق وراء اللسان والنقد التاريخي وراء الأثر) والوجه العميق وراء وظيفتهما المضمونية (ما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ) . وذلك هو بالذات هم الفلسفة التي تتجاوز الكلام إلى الإلهيات الفلسفية (قطع الجسر من القطب الإلهي إلى القطب الإنساني) وتتجاوز الفقه إلى الصوفيات الفلسفية (قطع الجسر في الاتجاه المقابل) [19] .بمعنى يختلف تماما عما يسمى بهذين الاسمين في ممارسة العصر كما نبين في القسم التصوري من البحث.

التي لا تقطع ولا بترجيح كيفية من كيفيات تأثيرها فكلا الأمرين مجهول فلم يبق إلا التخلي عن الدليل الكوني والدليل اللاهوتي الطبيعي والقفز المباشر إلى الخالق الحر بما يسميه التحرز من القطع التحكمي لسلسلة الأسباب. ويستنتج من ذلك مباشرة نظرية في المعرفة النظرية المحدودة بعالم الظاهرات دون الإلهيات التي هي مبنية على التخلي عن مبدأ العلم الطبيعي :التعليل السببي: " (...) وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه بل العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها. غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره. فإن ذلك طمع في محال (....) فإذن التوحيد هو العجز عن إدراك الأسباب وكيفيات تأثيراتها وتفويض ذلك إلى خالقها المحيط بها إذ لا فاعل غيره وكلها ترتقي إليه وترجع إلى قدرته وعلما به إنما هو من حيث صدورنا عنه لا غير"(نفسه ص. ٨٢٥). بعد أن أشار إلى الخطأ المتمثل في رد الوجود إلى الإدراك ": (...)ولا تثقن بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها والوقوف على تفصيل الوجود كله وسفه رأيه في ذلك واعلم أن الوجود عند كل مدرك في بادئ رأيه أنه منحصر في مداركه لا يعدوها. والأمر في نفسه بخلاف ذلك والحق من ورائه" (٨٢٤) .

[19] - المهم بالنسبة إلينا هو أن ابن خلدون قد عالج في فصل المتشابه الأصناف الثلاثة التي لم يأت على ذكرها في فصل التفسير. وهو قد ردها إلى ما سنتوصل إليه في تحليل البنية الكلية للعلاقة بالكتاب في كل الحضارات التي عرفت الكتاب. فبعد أن حلل المواقف من المتشابه وتاريخ التعامل معه في الفكر الإسلامي يفضل ابن خلدون الموقف الأشعري الذي يعتبره أقرب ما يكون للتوفيق بين السنة و العقل ثم يقدم نظريته في طبيعة التأويل من منطلق ما يمكن أن يسمى تحليلية الوجود الإنساني بنظرية الأطوار الأربعة: ١- طور العالم الجسماني بمداركه كلها الحسية والعقلية ٢-وطور النوم وفيه يحصل ما يحصل في مدارك الطور الأول .بمعزل عن علاقات الزمان والمكان. وهذان الطوران مشتركان للجميع في حصولهما وفي مداركهما ذات الصلة بالطور الأول. لكنه يمكن أن يكون مجالا لمدارك تشبه مدارك الطور الثالث وهو عندئذ من الرؤى الصادقة للخاصة من البشر. ٣ -ثم طور النبوة وهو خاص بأشراف صنف البشر ٤- والطور الأخير هو طور الموت قبل القيامة أو حياة البرزخ. لكن خاتمة الفصل تبين أنه لم يقدم رأيه بل اكتفى بعرض ما حصل عليه إجماع أهل السنة والجماعة بخصوص دوران التفسير أو التأويل المشروع حول أمور خمسة أولها وآخرها هما قطبا الكل والوسائط الثلاث: ١- الإنسان: وعي الإنسان بوجوده الطبيعي الخارجي والباطني هو المحور ٢- ثم اللسان ٣- ثم الوجود الجسماني الحسي والعقلي ٤- ثم عالم النوم ٥- الله: المعتقدات الأخروية في ما بعد كل ذلك وفي البعث. ويبين أن اللسان هو لغة القطب الأول ونظام تواصله والنوم هو لغة

وبين أن ابن خلدون لم يستثن ما استثنى لجهل أو غفلة بل لالتزام عقدي يستثني التفسير بالمضامين الفلسفية والصوفية التي تزعم الإحاطة والعلم بالغيب أي المعنى المنهي عنه من التأويل في سابعة آيات سورة آل عمران . وهذا الاستثناء كان يمكن أن يكون مقبولا لو كان صريحا. ونحن لا نقبل بالتفسير الفلسفي الذي من جنس ما عرف فكرنا في الحالات التي استثناها ابن خلدون بحجة منهجية لم ترد في نفي ابن خلدون لكنها من لوازم تعريفه للتوحيد . فنحن نستثني التفسير بالمضمون الفلسفي والصوفي عندما يكونان قائلين بالعلم المحيط بالغيب ومتقدمين على حصيلة التفسير التي يطلبها البحث والتي لا يمكن أن يعلمها قبل اكتشافها في عملية التفسير لئلا يتحول التفسير عملا هدفه فرضهما على القرآن [٢٠] . وتلك هي العلة التي ميزنا بين الإلهيات الفلسفة و التصوفيات الفلسفية اللتين نقصدهما وما كان معمولا به عند فلاسفة ذلك العصر ومتصوفيه. أما إذا كان نظير المضمون الفلسفي أيا كان جنسه موجودا فعلا في القرآن وأوصل إليه البحث غير

القطب الثاني ونظام تواصله والوجود الجسماني الحسي والعقلي هو ساحة الاعتراك بين اللسانين والتواصلين. وتلك هي معضلة التفسير والتأويل: لأن النص هو باللسانين ترجمة عما في ساحة الاعتراك عن القطبين. تلك هي المعادلة التي نحاول صياغتها فلسفيا في هذه المحاولة لفهم ما توصل إليه ابن خلدون في فصل المتشابه.

20 - فالتأويل الذي مارسه الفلاسفة والمتصوفة لم يكن محاولة لاكتشاف معنى النص بمنطقه الخاص بل هو محاولة ضميرها إثبات التوازي بين باطن النص وحقيقة معلومة مسبقا هي الحقيقة المزعومة فلسفية وعلمية والتي تطابق حسب رأيهم باطن النص وكل ما عدا ذلك من ظاهر النص الذي لا يعتد به. ويصح هذا الكلام عليهم جميعا بمن فيهم الغزالي في تفلسفه الموجب (أي باستثناء تهافت الفلاسفة وفضائح الباطنية) لأن تفسيره في المشكاة وفي المضانين وحتى في الاقتصاد والأحياء ليس تأويلا للنص طلبا لحقيقته بمنطقه بل هو بحث عن التوازي بين ما يتصور باطنا له وبين المعلومات الفلسفية والعلمية لذلك العهد. وطبعا فهذا يفترض أمرين غالبا ما نراهما يتكرران عند أصحاب سخافات التفسير الباحث عن الإعجاز العلمي في القرآن. فهم يسلمون بأن العلم والفلسفة بلغا الحقيقة وهم يسلمون بأن الحقيقة التي بلغاها هي باطن النص. فيكون النص بهذا المنظور من نفس المستوى النظري: علما وليس ما بعد علم. لا غرابة عندئذ إذا أصبح النص ذا حقيقة غير ثابتة لعدم ثبات باطنه في العلم والفلسفة. وهذا هو التأويل المذموم وليس التأويل الذي يفسر النص بمنطقه اجتهادا لا يستثني تجاوز الغيب له بما لا يتناهي ويؤمن بأن العلم المحيط ليس من طوق الإنسان.

الخاضع لمضمون مسبق يفرض عقديا عليه فإن رفضه يكون هو بدوره من الالتزام العقدي الأعمى الذي نرفضه بإطلاق .

فإذا أضفنا عمقي وظيفة أداتي التفسير المضمونتين هذين إلى وجهي وظيفتهما الشكلية صارت أصناف التفسير الحاصلة في التاريخ الفعلي أربعة مع محاولات لتأسيس صنف خامس يتألف منها جميعا في غياب أصلها الذي كان ينبغي أن تتفرع عنه والذي نبين شروط حصوله في تحليل محاولتي ابن تيمية وابن خلدون. وتقبل هذه الأصناف الرد في بعدها النظري إلى فلسفة أرسطو النظرية ولو بصورة غير مباشرة بتوسط المشائية العربية وإلى الرد في بعدها العملي إلى فلسفة أفلاطون العملية ولو بصورة غير مباشرة بتوسط الإشراقية العربية. وهي في الحقيقة ترد جميعا إلى الأفلاطونية المحدثة الهلنستية الجامعة بين الفلسفة والأديان الشرقية الطبيعية والمترلة والتي كان مشكل المشاكل بالنسبة إلى الفكر الإسلامي هو طلب شروط التخلص منها [21] .

وهذه التفاسير يمكن أن تكون موظفة إيديولوجيا في المذاهب النظرية الفلسفية والكلامية وفي المذاهب العملية الفقهية والصوفية كما حصل فعلا في تاريخ فكرنا الماضي ويمكن أن تكون علمية إذا نقدت توظيفاتها نقدا علميا لا يستهدف استبدال مذهب بمذهب تعتبر معتقداته حقائق سابقة على عملية التفسير لتكون

---

[21] - وأعتقد أن تحديد هذه الشروط لم يتحقق إلا في محاولتي ابن تيمية وابن خلدون. فمن القرآن والسنة استخرج الأول الشروط الشكلية لعلم النظر وأثره في العمل واستخرج الثاني الشروط الشكلية لعلم العمل وأثره في النظر. أما الشروط المضمونية فإن الثورة تمثلت عندهما في الاستعاضة عن المضمون الكلامي الفلسفي والصوفي الفلسفي بالمضمون العلمي للظاهرات الطبيعية والتاريخية اللتين يعتبر مضمون النص قولا في ما ورائهما ما يقبل التأويل منه لا يؤول إلا في ضوئهما وما لا يقبل التأويل هو عين ما فيهما من غيب وأسرار هي علة الطابع اللامتناهي للمسيرة العلمية والعملية الإنسانية. ولا يتم التوصل إلى هذا المضمون إلا عند الانتقال من الإشكالية التقليدية للتوفيق بين العقل والنقل إلى ما يتقدم على تقابلهما وهو العلم الذي يمكن من اكتشاف صحيح المنقول وصريح المعقول: ذلك هو المقصود بكون ما في القرآن من أمور تتعلق بالعلم والعمل هي ما بعدهما المعرفي الوجودي والعملي القيمي . تلك هي الثورة المنهجية والابستمولوجية في المجالين النظري (ابن تيمية) والعملي (ابن خلدون) .

سعيا إلى تأييدها بتفسير مغشوش . فالنقد العلمي ينبغي أن يكون الهدف منه تمحيص الأدوات الشكلية و المضمونة للفهم والتفسير من أجل الكشف عما في النص من معان لا من أجل الدفاع عن مذهب أو ملة بصورة تفرض مضمونا مسبقا على النص المفسر أو المؤول فلا يكون التفسير أو التأويل طلبا للحقيقة بل تأييدا لمعتقدات متقدمة الوجود على العمل التفسيري نفسه [٢٢] .

وليس يعني ذلك أننا نتصور الإنسان قادرا على التخلص من معتقداته . ما نعنيه هو التخلص من تأثيرها اللاواعي أولا ومن تجاوز هذا التأثير الحد المقبول منهجيا أي الحد الذي لا نستطيع إلغاءه فنقبل به لكونه لا يلغي صفة العلمية على البحث بجعل النتيجة معلومة مسبقا ليس على سبيل الفرضية بل على سبيل الحكم المسبق . وهذا النقد العلمي [٢٣] بدأ يبرز بوضوح تام في محاولات ابن تيمية الذي

[22] - وهذا الخلل المنهجي هو الذي آل بالكلام إلى المآل الذي نعلم نظريا وعمليا. فنظريا لم يبق الكلام طلبا للحقيقة من أجل فهم معاني القرآن والوجود وصياغتها نسقيا بل أصبح بحثا عن المؤيدات لمذهب بعينه ما جعل تفسير القرآن يتحول إلى انتخاب بعض الآيات واعتبارها محكمات وتأويل كل ما عداها لتوافق المذهب. أما عمليا فإنه لم يعد خاضعا لأخلاق التواصي بالحق بل بات مجرد توظيف للخطاب من أجل دعاية المذهب ومحاربة المذاهب الأخرى. وبذلك فسد الكلام في وجهيه الواعدين: فوجهه الأول لم يبق نظرية في المعرفة والوجود ووجهه الثاني لم يبق مقارنة أديان. الأول تحول إلى بروباجندة مذهب والوجه الثاني تحول إلى حرب على المذاهب الأخرى .

[23] - لا نعني بهذا الوصف أن نقد ابن تيمية وابن خلدون عريان عن الالتزام العقدي. فهما من المتشددين في التزامهما العقدي كما هو معلوم. لكننا ينبغي أن نميز بين دورين يؤديهما الالتزام العقدي في المعرفة الإنسانية. فدوره السلبي معلوم للجميع وهو فرض العقيدة الشخصية على الموضوع المدروس والتحول من طالب حقيقة إلى فارض مضمون معين على النص المشروح. أما الدور الايجابي فهو الذي لا يحول دون طلب الحقيقة بل هو يدفع إليها. فالتزام ابن تيمية وابن خلدون المذهبي رغم كونه قد يصنف أعمالهما في صنف الدفاع عن المذهب لم يمنعهما من طلب الحقيقة بل هو كان المدخل للنقد الجذري الذي يمكن أن ينطبق عليهما هما نفسيهما. فالأول أعاد النظر في الميتافيزيقا والمنطق بصورة فلسفية لا يناقش فيه من يعلم مقتضيات هذا الوصف رغم دافعه العقدي الذي قد يخفي مضمون علمه النقدي. والثاني أعاد النظر في ما بعد التاريخ والتاريخ بصورة فلسفية لا يمكن أن يناقش فيها إلا جاهل بمقتضيات الوصف فضلا عن العلم بأعمال ابن خلدون وطبعا فإعادة النظر بحد ذاتها وقبل الكلام في الحلول التي قدماها تأسيس لمجال مفتوح لا يمكن لأي منهما أن يفرض عليه مضمونا معينا : كلاهما حقق ثورة شكلية مضمونها لا يقبل التحديد المسبق لأنها وعاء صوري يقبل أي مضمون في مجال النظريات عند الأول وفي مجال العمليات عند الثاني. فعندما تدحض المنطق والميتافيزيقا الأرسطيين وترفض المقابلة بين العقل والنقل بمعايير متقدمة عليهما معا هي

وجه نقده لتوظيف الفلسفة النظرية خاصة لكونه يتصور النتائج الشرعية تابعة للمقدمات العقدية دون أن يهمل توظيف الفلسفة العملية وفي محاولات ابن خلدون الذي وجه نقده لتوظيف الفلسفة العملية خاصة لكونه يتصور النتائج العقدية تابعة للمقدمات الشرعية دون أن يهمل توظيف الفلسفة النظرية .

فكان عملهما النقدي ذا منطلقين متقابلين وبالاستناد إلى مقياس خارجي بالإضافة إلى النص القرآني يقاس عليه الفهم المضموني بنتائج علوم غير قرآنية حتى وإن كان صاحباها يدركانها من منظور قرآني هو علم النقد التاريخي المستند إلى نظرية جديدة في العمل والعمران المتحرر من الفلسفة العملية الأفلاطونية عند الثاني وعلم النقد الابستمولوجي للنظر المستند إلى نظرية جديدة في العلم والوجود المتحرر من الفلسفة النظرية الأرسطية عند الأول . وبذلك فأصناف التفسير البسيطة التي تقدمت على مرحلة النقد الجذري هذا [٢٤] أربعة وليست

معايير منهجية صورية خالصة (ما به نصل إلى صحيح المنقول وإلى صريح المعقول ينبغي أن يكون متقدما على المنقول والمعقول المضمونين) وعندما تدحض التاريخ وما بعد التاريخ الأفلاطونيين وترفض المقابلة بين الوجود (ما هو كائن) والشرع (ما ينبغي أن يكون) بمعايير متقدمة عليهما معا هي معايير منهجية صورية خالصة (ما به نصل إلى صحيح الحاصل وصريح الواجب ينبغي أن يكون متقدما على الحاصل والواجب المضمونين) حتى وإن فعلت ذلك بدافع الدفاع عن مذهبك فإنك لا تستطيع أن تجعل مذهبك بديلا من شكل المنطق والميتافيزيقا ومن شكل التاريخ وما بعد التاريخ الجديدين بمنظور تحديدهما الجديد بل تفتح بابا يصعب سده . فقد بات من واجب الفكر أن يبني المنطق والميتافيزيقا والتاريخ وما بعد التاريخ بناء لا نهاية لمراجعته ما دام شكليا وليس مضمونا وهدفه فهم الوجود والمعرفة في النظريات والقيمة والعمل في العمليات. وقياسا على ذلك حصل نفس الأمر بالنسبة إلى أصول العقيدة (بدلا من الكلام) وأصول الشريعة (بدلا من أصول الفقه) اللذين بات بوسع الفكر الإسلامي أن يعيدهما إلى جوهرهما المفتوح: الفلسفة النظرية ببعديها المنطقي والإلهي الخالق وما يترتب على ذلك في علم مخلوقاته والفلسفة العملية ببعديها التاريخ والإلهي الشارع وما يترتب على ذلك في عمل مشروعاته. وهما مجالان مفتوحان إلى لا نهاية. ولست أعني كذلك أن ابن تيمية وابن خلدون كانا واعيين بكل أبعاد ثورتهما إذ لو كان ذلك كذلك لتحققت نهضة المسلمين منذئذ ولكان لا معنى لتواصل جهد الأجيال المتوالية لاستنباط الضمائر.

24 - وهو النقد الذي نعتبره شرط التخلص من تبني التربيتين اللتين اعتبرنا الإسلام ثورة عليهما وموقفا نقديا من عيوبهما مقدمه البديل من علل فسادها بعلل صلاح النظام التربوي عامة كما نبين في الفصل الأخير من هذا البحث. ولما كان هذا الإصلاح مشروطا بالمؤسسات التي تقوم به وتشرف عليه بات الإصلاح التربوي والثقافي مشروطين

اثنين فقط مع إمكانية تصور صنف خامس ذي وجهين : أولهما مؤلف منها مجتمعة وهو وجه الأصل السالب الذي نقده ابن تيمية وابن خلدون والثاني مصدر لها لكونه تتفرع عن عدم تحققه وذلك هو وجه الأصل الموجب أي نسق المفروضات التي ينبني عليها نقدهما [٢٥] :

بالإصلاح السياسي والاقتصادي .وذلك هو جوهر مشروع فيلسوفينا وسند عينات التفسير المصاحبة لأعمالهما الفلسفية.

[25] - وكل ما عدا هذه التفاسير إذا لم يكن مؤلفا من بعضها أو من أبعاضها فإنه من لغو الكلام . وأدنى درجات هذا اللغو الحديث عن التفسير الموضوعي. فهذا النوع من التفسير من العلامات الدالة على انحطاط الفكر التفسيري إلى درجة رفع فيها انتخاب الموضوعات التي تعالج في خطب الجمعة والآيات القرآنية التي ورد فيها ذلك الموضوع إلى مرتبة التفسير. فأي معنى لصفة الموضوعي هنا؟ فهي قطعا ليست نسبة إلى الموضوعية بالمعنى المستعمل في نظرية العلم بالمقابل مع الذاتي. وإذن فالفكرة كلها تؤول إلى معنى مبتذل مفاده أن القرآن تقبل آياته التصنيف إلى محاور يمكن أن يعد كل منها موضوعا فتفسر الآيات التي جمعت حول ذلك الموضوع ويسمى ذلك تفسيرا موضوعيا. أي فائدة من هذه التسمية وهي لا تعين لا أداة التفسير الشكلية أو المضمونية بل تكتفي بالقول إن القرآن له موضوعات ؟ ولما كانت الموضوعات لا متناهية عند عدم حصرها بحسب فنون العلاج في الفكر الديني فعندئذ يصبح التفسير عبثا من التسابق في التعبير عن الحدوس الغفلة من ثقافة علمية كما هو شأن خطب الجمعة التي صدرت عنها هذه التسمية. فما هي هذه الموضوعات المقصودة في التفسير الموضوعي؟ وكيف سيفرع القرآن إلى الموضوعات الجزئية التي يدور حولها التفسير؟ أليست الموضوعات بمعنى الأغراض themes تتحدد بطبيعة العلاج؟ فالكلام يحدد في القرآن موضوعات الكلام والفقه موضوعات الفقه الخ... أي نوع من الموضوعات يحدد التفسير الموضوعي ؟ إنه عين السخف والدليل القاطع على أن المتكلمين في مثل هذا الأمر من أجهل خلق الله بعلم التفسير وبالصفات التي يقبل أن يوصف بها لتكون معايير تصنيف وليكون هو بدوره منظور تفريع لآيات القرآن الكريم. فلكل نوع من التفسير تفريع يصنف موضوعات القرآن بمنظوره لموضوع العلم الذي ينتسب إليه التفسير من حيث هو مؤسس له في نصوص القرآن. هذا إذا كان القصد بالموضوعات الأغراض التي يدور حولها كلام القرآن الكريم . وحدة الموضوع لا ينبغي أن تكون تحكمية بل هي ثمرة النسبة إلى مجال بحث معين أو إلى فن علاج معين مثل العقيدة في الكلام أو الشريعة في الفقه أو أعماق النفس البشرية والوجود في التصوف أو أعماق العالم والوجود في الفلسفة أو أعماق الذات الإلهية والوجود في الإلهيات الفلسفية. أما وصف التفسير بكونه يدور حول موضوع ثم اعتبار ذلك صنفا من التفسير فهذا لعمري من عجائب الدهر . أفتكون التفاسير الأخرى غير ذات موضوع ؟ يمكن أن نتكلم على التفريع الموضوعي للقرآن من المنظور الكلامي مثلا أو من المنظور الصوفي الخ.. قاصدين الأغراض التي يتألف منها مفهوم العقيدة أو الطريقة كما حددهما القرآن الكريم في بعض آياته المحكمات التي تساعد على فهم ما عداها من الآيات التي تتعلق بالمجال المدروس في ذلك الفن. أما الكلام عن النسبة إلى الموضوع دون وصف ولا نسبة إلى مجال مخصوص فهو من اللغو إلا إذا كان القصد الموضوعية في المعرفة. وطبعا فليس هذا هو القصد ليس فقط لأنه

أصحاب هذا الدعوى لم يقصدوه بل لأن ذلك ممتنع في القرآن الكريم: فهو لا تنطبق عليه المقابلة بين الذاتي والموضوعي التي هي فصام مرضي في الفكر الحديث ليس يمكن للقول الحكيم أن يقع في مطباتها. أما ما يسمى بالتفسير المقاصدي فقد بينا عقم نظرية المقاصد في الوظيفة التي نسبت إليها في الأصل فضلا عن امتناع تطبيقها في أي مجال ناهيك عن التفسير (محاولة البحث في مآزق أصول الفقه) . لكننا يمكن أن نستعمل هذا المصطلح إذا كان المقصود مقاصد الفن أو منظوره الوجودي الذي يقتطع من الموجود مجالا معينا لدراسته. فلا يكون المدلول مقاصد النص موضوع البحث من ذلك المنظور .فمقاصد النص لا يعلمها إلا الله فضلا عن كونها إن سلمنا بوجودها فإنها تكون مقاصد الله التي لا يعلمها إلا هو. وكل تفسير أفاد بالمقاصد هذا المعنى كان مؤولا بالمعنى المنهي عنه في الآية السابعة من آل عمران. أما مقاصد المفسر فهي طبعا عين ما يتحدد بمنظور الفن الذي يطلب التفسير من أجله. فتكون مقاصد علم الكلام ومقاصد علم الفقه مطلوباته من التفسير للتأسيس أو للتأييد. وهو عندئذ ليس أمرا جديدا بل هو عين تفريع استثمار نصوص القرآن والحديث بحسب توظيفاتها في علوم الملة والدين. أما إذا كان المطلوب مقاصد القرآن بمقتضى أعم الفنون الإلهيات الفلسفية فالمعنى المقصود هو منظوره الانطلوجي (بالمعنى الفلسفي للكلمة أي الانطولوجيا العامة أو التصورات العقلية الأعم ثم الانطولوجيات الثلاث الخاصة أي نظرية الله ونظرية الإنسان ونظرية العالم). وهذا النوع لا يمكن تسميته بالتفسير الموضوعي لأنه لا يطلب تحديد الموضوعات بل تحديد شبكة المسائل التي تنتظم بمقتضى منظور الفن والمسائل ليست موضوعات بل هي إشكالات يمكن طلب صيغها أو حلولها في القرآن كما يفعل المتكلم أو الأصولي أو الصوفي. وهذا طبعا من مطالب علم الكلام قبل أن يفسد فيتحول إلى دعاية الفرق ومنشورات صراعها في عمليات استتباع الجماعة التي حولوها إلى عامة لا تطلب الحقيقة بل تعتقد اعتقادا أعمى ما يمليه عليها من انتقل من وظيفة الباحث عن المعرفة إلى المرجع الذي يرعى المواشي العامية التي قلب الجماعة إليها! أما من يحاول طلب موضوعات علم من العلوم الجزئية في القرآن كما يفعل دجالو الإعجاز العلمي فإن التشويه يبلغ مداه إذ كان ينبغي أن يسبق ذلك مثلا السؤال عن التشبيك الذي يمكن أن يحصل لو طبقنا على القرآن منظور علم الفيزياء مثلا لتحديد المسائل الفيزيائية في القرآن. سيكون أول شيء نفي مبدأ القرآن الأساسي قصدت مبدأ الخلق المنسوب إلى خالق حر إذ لو قبل الفيزيائي بذلك لاستحال عليه أن يبني نسقه. فهو يتوقف قبل السؤال عن أصل الموجودات ويقتصر على مجاري عاداتها وتفاعلاتها بفرضية أنها تتفاعل من دون تدخل قوى خارقة لمجاريها. وأفسد ما سمعت أسطورة تفسير آدم قرآنيا بما يتماشى مع نظرية التطور. إذا صحت نظرية التطور فما الحاجة لنظرية الخالق بعد بداية التطور الموصل إلى آدم مفسرنا العبقري ؟إذا لم تكن المعاني الرمزية للخلق فوق ما يقبل التفسير بالقوانين الطبيعية باتت الحاجة إليها من العبث. إذا نزلنا بالقرآن إلى رتبة العلوم الوضعية فنحن لا نسمو بمعانيه ولا نثبت إعجازه بل نثبت عجزنا عن فهم معانيه وأولها دعوته إيانا إلى طلب العلم بالكون في الكون وليس في التفسير اللساني الذي يجعل القرآن بأدنى درجات التفاني مثل قديم الأواني التي يصب فيها مبتذل المعاني. وأكبر تخرص على القرآن الكريم هو ما يمكن أن ينتج عن فهم التفسير الموضوعي بمعنى أن لكل سورة موضوعا هو مادة بحثها فيكون القرآن وكأنه مصنف مبتذل في القضايا التي يعالجها التفسير الموضوعي. ويمكن بيسر كبير أن نبين سخف هذه الفكرة بنفس الطريقة التي استعملها الباقلاني في إثبات الإعجاز. فنأخذ سورة الكوثر مثله: فهي تتضمن كل موضوعات القرآن الكريم مثلها مثل أطول سورة فيه. فإذا اعتبرنا البسملة من السور كانت بها وحدها متضمة لكل البيان القرآني. لكن لو قبلنا بأن البسملة ليست من السور فإن

١- التفسير بالأثر أي بالأخبار والمرويات وأغلبها اسرائليات .

٢- والتفسير بعلوم اللسان أي بفقه اللغة والنحو والبيان والأدب .

٣- والتفسير بالنسق النظري للوجود (الطبيعة وما بعد الطبيعة فلسفيا والخلق والعقيدة دينيا) .

٤- والتفسير بالنسق العملي للوجود (التاريخ وما بعد التاريخ فلسفيا والأمر والشريعة دينيا) .

٥- والتفسير الجامع ويستعمل كل هذه المناهج إيجابا لإثبات ما يريد إثباته وسلبا لنفي ما يريد نفيه .

الآيات الثلاث الباقيات تتضمن كل البيان القرآني كذلك رغم توجه الخطاب للرسول في مسألة تبدو شخصية. أليست تبدأ بالكوثر ؟ فماذا يكون الكوثر إذا لم يكن القرآن نفسه من حيث هو المنبع الذي لا ينضب ؟ ألم تأمر الآية الثانية برمز الفروض وأحبه إلى نفس الرسول :الصلاة؟ ثم ألم تجمع رمز العبادة الروحية ورمز العبادة المادية بإضافة الأمر بالنحر إلى الأمر بالصلاة فيكون في ذلك إشارة إلى الإبراهيمية والحج؟ ألم تشر الآية الأخيرة إلى الطاغوت الذي يشنأ الرسول لتحدد البتر الحقيقي: ليس في فقدان الخلف العضوي بل في فقدان الخلف الروحي؟ فيكون خلف الرسول الروحي هو الرسالة الإسلامية والحضارة الإسلامية ؟ هل بقي موضوع آخر من موضوعات القرآن في بعده العقدي والشرعي لم تتطرق إليه هذه السورة؟ أي معنى إذن لحصر السور في موضوع يبدو للقارئ السطحي أنه موضوعها في حين أن كل السور موضوعها هو كل ما يمكن أن يتوصل إليه العقل البشري بحسب المناظير المختلفة من معان قرآنية فيه كله لفشو وحدته في كل عناصره ؟ ولولا ذلك لوجدنا في القرآن اختلافا كبيرا. لكن التفسير الموضوعي بهذا الفهم السطحي سيجعل أي متطفل واجدا فيه الاختلافات التي تبدو للعمي الصم البكم الذين لا يعقلون .

وكل هذه الأصناف من التفاسير لها نظائرها النقدية لأنها تتضاعف بالنقد [26] أو إن شئنا يقابلها رد بنفس الأدوات للتحقق من استعمالها الموضوعي حتى وإن غلب على النقد في الجملة الدافع العقدي . ولما كانت التفاسير بأصنافها الخمسة مستندة إلى مضمون الفلسفة النظرية وأداتها وذلك هو مدلول ما بعد الطبيعة وأداتها علم المنطق وما يتبعهما في نظرية اللغة والمعرفة وإلى مضمون الفلسفة العملية وأداتها وذلك هو مدلول ما بعد التاريخ وأداته علم التاريخ وما يتبعهما في نفس النظريتين فإن الردود ستركز على هاتين الفلسفتين صراحة أو ضمنا كما نبين إلى أن اكتملت محاولة التجاوز الفعلية لهذه الأصناف الخمسة من التفسير في عمل ابن تيمية وابن خلدون : والاكتمال يعني وضع فلسفة نظرية بديل وذلك هو دور ابن تيمية ووضع فلسفة عملة بديل وذلك هو دور ابن خلدون أو الأصل الموجب الذي أشرنا إليه واعتبرنا التفاسير السيئة ناتجة عن عدم تقدمه عليها . لذلك فقد تعلقت محاولتهما بهذين الأمرين .

فابن تيمية حاول نقد ما بعد الطبيعة والمنطق ليؤسس ما يعتبره فلسفة القرآن النظرية وثمراتها .

وابن خلدون حاول نقد ما بعد التاريخ والتاريخ ليؤسس ما يعتبره فلسفة القرآن العملية .

---

26 - لم يشر ابن خلدون إلا إلى النوعين الأولين وغابت عنده الأنواع الثلاثة الباقية لذلك فلا غرابة أن تغيب عنده الإشارة إلى نقدها كذلك . وبين أن النوع الثالث يمثل وجهه النقدي ابن رشد دون منازع في مناهج الأدلة الذي يمكن أن يعتبر تمهيدا لتفسير القرآن بذاته التفسير الذي وعد به و لم ينجزه لسوء الحظ رغم أن كل الردود في المناهج يمكن أن تعتبر عينات من هذا التفسير الذي يريده متحررا من استعمال ما استمده المتكلمون من علوم الخاصة لإفساد مقاصد القرآن الذي يتوجه إلى الجميع. وهذا من العناصر المشتركة بين ابن رشد وابن تيمية بل يمكن أن نزعم أن ابن تيمية كان فيه تلميذا نجيبا للمشروع الرشدي في قراءة القرآن بذاته. أما البعد النقدي من النوع الرابع فيمثله ابن قيم الجوزية في شرحه لكتاب مدارج السالكين للهروي ردا على شرح التلمساني له . والنوع الأخير يمثل الوجه النقدي منه فيلسوفا الصحوة الإسلامية بلا منازع قصدت ابن تيمية وابن خلدون كما نبين في هذه الدراسة. ونطمح إلى جعل محاولتنا الوجه الموجب من المشروع التيمي الخلدوني إن شاء الله.

ولهذه العلة اعتبرناهما مؤسسي حركة الاستئناف التاريخي ببعديه الرمزي (الإبداع الفكري عامة) والفعلي (باقي الإبداع الحضاري أو موضوع الإبداع الفكـــري) في الحضارة العربية الإسلامية واعتبرنا كل ما والاهما في تاريخ فكرنا دون مــا في فكرهما وعيا بطبيعة الإشكال فضلا عن السعي لعلاج الأدواء . ذلك أن هـــذه المرحلة الأخيرة من مراحل تأسيس التفسير ذي المنهج العلمي شكلا ومـــضمونا حددت الشروع الفعلي في وضع المعايير العلمية لمنهجية الفهم والتأويل ويمثلـــها ابن تيمية (الذي يمكن اعتباره مؤسس ما بعد النقد الشكلي والمضموني مع غلبـــة الأول) وابن خلدون (الذي يمكن اعتباره مؤسس ما بعد النقدين مع غلبة الثاني). ومن محاولتهما وقع الاستئناف السوي الذي ينبغي أن يـــسعى إلى الإســـهام في تطوير المنهجيات من منظور محددات العملية التفسيرية ما كان منها كونيا ومـــا كان محددا بظرفيات الأمر المفسر .

لكن أغلب المحاولات التي تتصدر عملية التجديد أفسدها تنـــازع الأصـــلانيتين المتصارعتين فآلت إلى الفشل بسبب عدم الوصل الفلسفي الحي [٢٧] بينها وبـــين هذه الجذور العميقة في التطور الفعلي للفكر التفسيري والتأويلي كمـــا حددتـــه معطيات التاريخ الفعلي في حضارتنا بوصفها مرحلة أساسية تجاوزت التقابل بين السنتين اليونانية اللاتينية واليهودية المسيحية لاستعمالها الموقف النقـــدي بغربـــال التصديق والهيمنة القرآني [٢٨] .

---

[27] - ومحاولة تحقيق هذا الوصل الحي بين فكرنا التفسيري والتأويلي والفكر الحديث الذي من جنسه هـــو الـــدافع الأساسي لهذا البحث فعسى أن يوفقني الله فأحسم الكثير من الجدل الأجوف حول أمور ما كانت لتوجـــد لـــو لم يكن أغلب الخائضين فيها من التطفليين على الفلسفة خاصة وعلى الفكر عامة.

[28] - بخلاف الظاهر يمكن القول إن هذا الغربال هو السمة الأساسية لكل فكر الحضارة الإسلامية . إنهـــا بالأســـاس حضارية نقدية بسبب كونها وريثة السنن المتقدمة عليها والتي هي مقومات حضارات ما أصبح دار الإسلام ما كان منه مستعمرات للفرس والروم (الوطن العربي الحالي) وباقي البلدان التي فتحها المسلمون. وهذا الغربال (التـــصديق والهيمنة) هو مبدأ التوحيد الحقيقي وراء ما يبدو من شعث وتعدد لا يكاد يخضع لوحدة حية في أعماقـــه تحركـــه حركة قابلة لتحديد وجهة مؤثرة في التاريخ الكوني. وهدفنا الأساسي في هذه المحاولة هو تحديد هذه الوجهة لتصبح

١ - المدخل الأول غاية تطور الدراسات اللغوية : ثورة الخليل ابن أحمد وجمعه بين سنتي الاستنباط اللساني : الاستقرائية في الدلالات والتراكيب العنصرية [٢٩] والاستنتاجية في مجال المؤلفات منها [٣٠] .

فاعلة ومؤثرة بعد أن تعي سر حيوية وجودها المقصور حاليا على مجرد البقاء والنماء العضوي والمادي دون إبداع حضاري رمزي ومادي يذكر.

29 - أول محاولة نسقية معلومة (إذ تكون أمم أخرى فعلت ذلك قبلنا لكننا ليس لنا بها علم أو لم تبق من محاولاتها آثار ووثائق) في تاريخ أمة جمع فيها علماء لهجاتها من حيث فقه اللغة والنحو وآدابها من أجل وضع العلوم التي تساعد على فهم معاني نصها المقدس هي الأمة الإسلامية التي اجتهد علماء الأجيال الأولى (وهم ليسوا عربا كلهم بل فيهم الكثير من الموالي). وطبعا لا يمكن أن يكون العرب قد فعلوا ذلك من عدم: لا بد أن يكونوا قد استفادوا من حضارات الشعوب التي أسلمت أو أصبحت في نطاق الدولة الإسلامية حتى وإن لم يسلموا رغم أن هذه العلوم قد تحققت قبل أن يمر وقت كاف ليحصل مثل هذا التأثير. وبذلك تأسست الأسانيد العلمية لتفسير القرآن الكريم. وليس من شك في أن للدوافع الدنيوية كذلك دورا مؤثرا: فتعريب الإدارة بقرار عبد الملك بن مروان أسهم إسهاما كبيرا في ضرورة وضع قواعد اللغة العربية التي صارت لغة الإدارة الرسمية للدولة ووسيلة ارتزاق الكتبة وشرط نفوذهم المعروف في دول الشرق منذ مؤسسة الكتبة في الحضارة المصرية وحضارة الرافدين. ودور عبد الحميد الكاتب ليس مما يغفل عند الكلام على أساليب الكتابة الإدارية العربية.

30 - ولعل أهم نظريتين أسستا للاستنتاج في فقه اللغة وفي التركيب نظرية التوليف المعجمية للفراهيدي ونظريته في العمل و التقدير نظريته التي أسس عليها علم النحو والتي مثل لها بمثال داخل البيت الذي تخيل لها نظاما دون أن يدعي أن النظام الذي تخيله هو الوحيد الممكن بل ترك الباب مفتوحا لتصور أنظمة أخرى قد تكون أكثر نجاعة تفسيرية. وكلتا النظريتين أدتا دورا مهما في التفسير. وأولى نظريات المجاز في القرآن كان المقصود بها أساسا ضروب التقدير في الكلام العربي كما في كتاب أبي عبيدة حول المجاز في القرآن. والمعلوم أن التقدير هو في جوهره قول بتراكب بنيتين في الكلام: البنية السطحية التي هي التركيب النصي للعبارة والبنية العميقة التي تكتمل بإضافة ما ينبغي تقديره ليكون الكلام نسقيا وذا دلالة بينة .ويمكن القول إن نظرية التوليف المعجمية لم تكتمل فائدتها إلا بنظرية الاشتقاق الأكبر لابن جني. بل ينبغي أن نجعل هذا الاشتغال كبيرا لان فوقه ما هو أكبر. إنه الاشتقاق الذي يقول به أستاذ السكاكي أعني اشتراك المفردات في بعض حروفها وليس فيها كلها. وقد شرحنا ذلك بوضوح في كتاب الشعر المطلق. ويكفي التذكير بمبدأ الاشتقاقات الخمسة : فالاشتقاق الأصغر التقليدي ذو فرعين وهو ينبني على الحفاظ على ترتيب حروف مادة المفردة مع تغيير الحركات فقط أو بإضافة حروف أخرى وذلكما هما نوعاه. والاشتقاق الأكبر التقليدي هو بدوره ذو فرعين وهو ينبني على تغيير ترتيب حروف مادة المفردات إما بالإبقاء عليها كلها أو بحذفها أحدها أو اثنين منها وذلكما هو نوعاه. والاشتقاق الأصل هو نسق الصرف الخاص بنظام اللغة نسقه الذي يحدد تحول الأصوات بعضها إلى بعض ويتحكم في الاشتقاق عامة. ومركزه الأساسي حروف العلة. والمقصود باكتمال النظرية هو تحدد وظيفتها في الدلالة. فهي بهذه المعاني الخمسة صارت الأداة المادية لتحديد مجالات الدلالة بمعنى فقه اللغة في علوم اللسان العربي أعني دلالة الدال المفرد لا دلالة مؤلف الدال. وطبعا يمكن

تصور ما فوق ذلك بتصور صرف الألسن عامة من خلال دراسة جميع الأنظمة الصرفية وبيان القوانين العامة لانتخاب الأنظمة الصرفية الحاصلة والممكنة عقلا فتكون النظرية عندئذ من جنس نظرية الفراهيدي لكنها تعم اللسان من حيث هو لسان عامة ولا تخص لسانا بعينه. ولست أدري هل هذا ممكن فعلا. لكني أتصوره ممكنا عقلا إذا وصلناه بنظريات الشعر والموسيقى .وهنا نعود إلى الفراهيدي مرة أخرى. فالتأليف الصرفي الكلي ينبغي أن يكون تأليفا للممكن من أنظمة الحركات لا من أنظمة الأصوات. وهو بهذا قد حدد أنظمة البحور الشعرية العربية. وأنا أزعم أنه يمكن أن نحدد أنظمة الصرف الإنساني أو أنظمة التناسق الموسيقي للصوت القابل للاستعمال وسيطا دالا في اللسان من حيث هو لسان. وقياسا على الصرف الكلي يمكن تصور النحو الكلي .لكن الرافعة هنا ليست الموسيقى والزمان أو توالي الحركات في النطق والسمع (قوانين التزاحم والتناغم الصوتي) بل الرافعة ينبغي أن تكون الرسم والمكان أو تساوق الصور في الرسم والرؤية (قوانين التزاحم والتزاوج الشكلي) .فعندما يصدر عنا كلام أو نتلقى كلاما نكون مغنين وراسمين بالضرورة . ذلك أن التناغم الصوتي هو الشرط في نجاح التواصل لأننا لا نسمع كل الأصوات بل نستنتجها بسرعة البرق من بعض ما سمعنا بدليل أن كل سوء تفاهم بين المتخاطبين متعلق بالوسيط يعود إما إلى سوء النطق أو إلى سوء السمع للأصوات فننطق صوتا بدل صوت أو نسمع صوتا بدل صوت . كما أننا لا نرى كل الأشكال التي نراها بل نستنتج كل ما نراه جملة من البعض الذي نراه فعلا بدليل عودة نفس الظاهرة إلى سوء الرسم أو سوء الرؤية للمعاني فنرسم معنى بدل معنى أو نرى معنى بدل معنى. ويتأكد ذلك في القراءة: فبمجرد تعلم القراءة يصبح المرء لا يحتاج لرؤية كل الحروف بل هو يقرأ بسرعة تنفي أن يكون قدر الزمان المقطوع كافيا لرؤية كل الحروف. ولعل عدم رؤية الكاتب أخطاءه المطبعية علته أنه لا يقرأ كل المكتوب حقا على الورقة بل بعضه فلا يرى الأخطاء لان البعض الآخر مستنتج في عملية القراءة المراجعة وليس مرئيا فعلا. وفي الحقيقة فنحن عند التخاطب لا نسمع الأصوات ولا نرى المعاني بل نشعر وكأننا بين الأشياء التي يدور حولها الكلام فنراها ونتحرك ضمنها بحسب ما يأتي من الكلام وكأنه تعليمات توجهنا في هذه الحركة عند الفهم أو تعليمات لا تستطيع توجيهنا لعدم حصول الفهم أو التفهيم إما لخلل في التناغم الصوتي أو لخلل في التناغم الشكلي. وهذا هو النوع الأول من التفسير الذي أشار إليه ابن خلدون في كلامه على كيفية تعامل أهل الصدر قبل تأليف التفاسير مع معاني القرآن : فهم كانوا يعيشونها مباشرة فلا يرونها نصا يفسر أو يؤول كنص بل حدثا قوليا معانيه متعينه في الحدث الفعلي الذي يتنزل عليه وفيه القول . وكل عمل أدبي في عصره يكون مؤثرا بمقدار تحقيقه هذا التعالي من النص إلى المنصوص فيرى القارئ ما وراء النص ولا ينتبه إلى النص إلا إذا وقف موقف الناقد فانتقل من موقف المتذوق بالعيش إلى محلل التذوق وراء مجرد الاستسلام للأثر المباشر. وأغلب قسط من تأثير القرآن اليوم هو من جنس التذوق المباشر لانعدام القادرين على الموقف النقدي بمعناه الموجب أعني موقف المحلل لعلل التأثير الشكلية والمضمونية والعلل التفاعلية من الأولى إلى الثانية ومن الثانية إلى الأولى والعلل الشاملة التي يتحقق في المقدس. ولهذا الموقف وظيفتان : ١- علمية خالصة عندما لا تكون ضرورية لتنشيط التذوق المباشر الغني عنها إذا كان معايشو النص منتسبين إلى مجال المؤثرات الأدبية للنص (وهو ما بات منعدما بالنسبة إلى القرآن حتى عند العرب فضلا عنه عند المسلمين الآخرين). عندئذ يكون طلب فهم علل التأثير لا يستهدف تقوية التأثير بل فقط بل الفهم لذاته . ٢- أما الوظيفة الثانية فهي تصبح ضرورية عندما يكون الأمر كما هي حال المسلمين حاليا: كأنك- وهو مجرد قياس لكيفية تحقيق الوظيفة وليس للأمرين المؤديين للوظائف ولا لطبيعية الوظائف-تريد أن تنشط الذائقة الأدبية بنقد

٢- المدخل الثاني غاية تطور الدراسات الفقهية وأصولها : ثورة الشافعي جمعا بين السنتين القائلة بالنص والقائلة بالرأي [٣١] .

٣- المدخل الثالث : غاية تطور الدراسات الأدبية وأصولها : ثورة القرطاجني جمعا بين السنتين : النقد الأدبي في السنن الأدبية العربية [٣٢]

الأعمال الإبداعية للأمة. وعندئذ لا يكون المطلوب هو العلم لذاته بل للوظيفة التي يؤديها. وهو طبعا لا يمكن أن يؤديها حقا وبصورة ناجعة إلا إذا توفر فيه ما يقتضيه دوره النظري الخالص لما يكون مطلوبا لذاته. وإذن فبوسعنا تصور نظام توليف نحوي كلي يشمل كل الألسن من جنس نظام التوليف الصرفي الذي افترضنا إمكانه ولكن بالاستناد إلى قوانين تلاؤم الصور في المكان لا بالاستناد إلى قوانين تناغم الأصوات في الزمان. ونحن نبني نظرية الشعر المطلق على الاشرئباب إلى هذين النظامين اللذين نعتبرهما سر إعجاز القرآن الكريم .ومن دون هذا السر لا يمكن أن يكون القرآن كتاب الدين الخاتم إذ هو بلسان قوم بعينه لا بلسان البشرية كلها : لا بد إذن أن يكون وراء لسان القوم المعين وفي ثناياه لسان البشرية كلها بل ولسان كل المخاطبين به من البشر ومن غير البشر إذ هو للإنس والجن . لكن عدم اكتشاف هذين النظامين بعد وحتى عدم اكتشافهما بإطلاق ليس كافيا لنفيهما. فقد يكون علمهما المعين من العلم بالغيب ومن فالاعتقاد فيهما من الاعتقاد فيه. بل أكثر من ذلك فنحن نعتقد أنه لا يمكن للإبداع البشري أن يحصل في أي مجال إذا لم نفترض مثل هذا اللسان الكوني سواء اتقدنا في وجوده نظيره في القرآن أو لم نعتقد. وفي الحقيقة فإن القرآن يعين هذين الأمرين بما يقرب منهما في نظرية اللوح المحفوظ الذي لا يمكن أن يكون مكتوبا بلغة قوم دون قوم أو حتى بلغة موجود دون موجود بل لا بد أن يكون بلغة تتساوى فيها كل الكائنات التي تكون قد جهزت بأدوات قراءتها الخاصة بها كما في مفهوم التسبيح الذي يعم كل الكائنات حتى وإن كنا لا نفقه تسبيحهم: إنها نظام دوال علم الله الذي هو نظام المدلولات المطلقة التي يعد الوجود المادي والروحي تأويلين من تأويلاتها اللامتناهية . وفي هذه الحالة يكون صرف الدال من جنس قوانين الكيمياء ونحو المدلول من جنس قوانين الفيزياء ويكون النظام الكوني الجامع بينهما من جنس الرياضيات الكلية التي تتعالى على الكيمياء والفيزياء وعلى أثر الكيمياء في الفيزياء وأثر الفيزياء في الكيمياء . لكن كل هذه المعاني إنما هي للتقريب فحسب إذ إن النسبة بين أنظمة لغة اللوح المحفوظ وهذه القوانين هي نسبة اللامتناهي إلى المتناهي . الرسالة تتضمن الأمرين في أقصى ما كان يمكن تحقيقه في ذلك الوقت. فهي أولا عالجت الموضوع اللساني في عمقه المنطقي .

31 - للدلالة وعالجت متن النص القرآني والسني لتحديد بنية نظرية تبرز بملاءاتها وخلاءاتها ما ينبغي تحقيقه لجعل التشريع قابلا للاستمداد من النصين. ومن ثم فالرسالة تفترض المقاصد بمعنييها القصودي والمقاصدي : قصود الكلام للتفسير ومقاصد الشرع للتشريع . لذلك اعتبرنا نظرية المقاصد الأصولية غاية هذا التوجه في مقالنا حول أسس أصول الفقه .

32 - ويمثله أفضل تمثيل كتاب العمدة لابن رشيق.

والنقد الأدبي الفلسفي [٣٣] مستندا إلى شرح ابن سينا للأثـــر الـــشعري على النفس .

٤- المدخل الرابع غاية تطور الدراسات السنية والتاريخيــة : ثـــورة ابـــن خلدون جمعا بين السنتين المستندة إلى النقد الخارجي [٣٤] (لأمانة المخبر) والداخلي [٣٥] (لنسقية الخبر وتطابقه مع الظاهرات) .

٥- المدخل الخامس : غاية تطور الدراسات القرآنية وأصـــولها : وفيهـــا ثورات مضاعفة شكلية و مضمونية ونقدية لإعادة البناء إما من منطلق

---

[33] - وتمثله شروح ثلاثة من كبار فلاسفتنا علقوا على كتاب أرسطو في الشعر فضلا عن بقية الفلاســفة المــسلمين الذين عالجوا مثلهم ما كان في ذلك العصر تابعا لمصنف الآلة من الدراسات التي يمكن اعتبارها تابعة لأجــزاء الأداة الثمانية قصدت الخطابة خاصة . وهذه الشروح الثلاثة هي للفارابي وابن سينا وابن رشد. وإذا كان شرح ابن سينا أكثرها عمقا فإن شرح ابن رشد أكثرها تمثيلا بالشعر العربي فضلا عن إشارته الواضحة إلى أن أفضل أعمال رمزية تماثل مفهوم الشعر الأرسطي لا توجد إلا في النصوص الدينية المقدسة مشيرا إلى القصص القرآني والأسلوب الدرامي فيها فضلا عن ضروب التعبير الرمزي والفني. لكنه لسوء الحظ لم يستثمر هذه الفكرة العميقة التي ماتت بعد هــذه الإشارة فلم أجد لها ذكرا. ولعل السبب سطوة الفقهاء الذين يتصورون المقارنة بين القرآن والأدب دالة على الحط من شأن القرآن: لو صح مثل هذا الكلام لامتنع أن نفهم شيئا من الأمور الدينية والمتعالية. من دون المماثلة الوظيفية التي لا تقول بالمطابقة الوجودية بين الحدود التي تقارن وظائفها يستحيل الكلام في الإلهيات فضلا عن فهم القرآن و تفسيره. فكل معانيه متعالية لكننا لا نستطيع إدراك الموجه من المتعالي إلينا إلا بقياسه بما نعلم. فإذا حرمنا القيــاس التفسيري لمعاني الرسالة على ما يمكن أن يكون أعيانا تتنزل عليها معانيها بات القرآن رسالة لا يقصد منــها تبليــغ مضمون بل مجرد أصوات لا نفقه منها شيئا. ورغم رفضنا القاطع للقياس الفقهي لكونه اشتدادا بالتشريع واغتصابا لسلطة فإننا لا يمكن ننفي القياس الوجودي في علوم الكون ولا القياس الرمزي في علوم الرمز والتــاريخ ومنــهما النصوص المقدسة من مدخل المرسل إليه لا من مدخل المرسل: فالقرآن من مدخل مرسله لا يفهم بــأدوات الفهــم الأدبية لأنه ليس عملا أدبيا بل هو معجزة إلهية. لكنه من مدخل المرسل إليه لا يفهم إلا بها لأنــه بلــسان معــين وبأساليب معينة لا تفهم إلا بعلم ذلك اللسان وتلك الأساليب . والإعجاز الحقيقي هو في تمكين القــرآن الكــريم المرسل إليه من الاشرئباب إلى معانيه المتعالية بالتناسبات الخفية بين الوجهين التناسبات التي هي معين التأثير الروحي للقرآن الكريم.

[34] - وهو المنهج الذي كان غالبا على المحدثين وهو ما يحاول ابن خلدون تأسيسه علميا رغم كون غيره قد سبقه في التفطن إليه بمن فيهم المحدثين وخاصة الشيخ ابن قيم الجوزية.

[35] - التجارب الأربع الوريثة قبل المسلمين والتي كانت ما تزال حية في حيز نزول القرآن المكاني والزماني تنقسم إلى اثنتين سندهما طبيعي واثنتين سندهما متزل .

العقيدة والنص (ابن تيمية) أو من منطلق الـــشريعة والتـــاريخ (ابـــن خلدون) .

II- نشوئية مناهج فهم النصوص في الحضارة العربية الإسلامية

"النسق-الحصيلة" من التطورات المنهجية
بمنظور يجمع بين ما حصل في تاريخ الفكر الوسيط وتاريخ الفكر الحديث

بخلاف الفصل السابق لن نقتصر على تحليل التكوينية التاريخية للتفسير بل سنعمق العلاج لنحدد طبيعة أدوات تحليل الشكل التي استعملت لفهم النص القرآني ببعديها السطحي والعميق وأدوات تحليل المضمون التي استعملت لتأويل معانيه في ضوء النظريات الفلسفية والتجارب الصوفية. ويهدف هذا الفصل في الغاية إلى بيان التماثل الوظيفي بين المناهج المستعملة في علاج مآثر ثقافة الكتاب كما تلخصت في الثقافة الإسلامية التي يقر نصها بأنها ثمرة التجارب الأربع التي عرفتها حضارة ملتقى القارات الثلاث الغالبة في التاريخ الحالي ووريث التجربتين الرئيسيتين المتقدمتين عليها واللتين حددتا معالم التاريخ القديم بأبعاده الأربعة كذلك [٣٦] : آسيا وإفريقيا وأوروبا أو الهلال المحيط بالحوض الشرقي من الأبيض المتوسط والذي يمكن اعتبار الجزيرة العربية مركز ثقله الجغرافي إلى أن صارت مركز ثقله التاريخي بمجيء الإسلام .

---

[36] - والأوليان هما اليونانية واللاتينية والثانيتان هما اليهودية والمسيحية .وتلك هي الوضعية التي وجدها المسلمون قبلهم . لكن هذا الرابوع ليس هو إلا فروع جدولين قديمين هما محصلة التجربة التي تحققت في ملتقى القارات الثلاث في صيغة النيل وفي صيغة ما بين النهرين . فمنهما تفرعت السنتان الكتابية المترلة مع عقيدة تقديم العمل و الوحي على النظر والعقل والكتابية الطبيعية مع عقيدة تقديم العلم والعقل على العمل والوحي. والقرآن بقصصه يبين أنه يحاول غربلة كل هذه السنن ليستنبط منها ما كلي بمعيار التصديق والهيمنة. وذلك هو موضوع التجربة العربية الإسلامية . فاكتشاف الكتابة والقراءة والتأليف والفهم كلها انجازات ثورية حصلت في هذه الرقعة وخاصة في الأرض العربية الحالية

فالتفسير والتأويل اللذين عرفتهما هذه الحضارات وواصلتهما الحضارة الإسلامية هما فن قراءة النصوص وفهمها باستعمال الأداتين الشكليتين بعمقيهما (اللغة والنظام المنطقي ثم علم المنطق والأثر ونظام القص ثم علم التاريخ) والأداتين المضمونتين بعمقيهما (أصول العقيدة والإلهيات الفلسفية وأصول الشريعة والتصوفيات الفلسفية) : بل إن اكتشاف هذه الأدوات كان بفضل هاتين الغايتين المضاعفتين بنظائرها العكسية كتابة النصوص وقراءتها وتأليف النصوص وفهمها [٣٧] . ويمكن تصنيفه برده إلى صنفين حدين وصنفين مؤلفين من تفاعلهما في اتجاهيه وصنف جامع يمكن اعتبارها جميعا فروعا عنه :

[37] - وهذه الاكتشافات تحدد آليات التفسير والتأويل بل إن التفسير والتأويل الحقيقيين هما السبيل التي أوصلت إلى هذه الاكتشافات التي هي حقيقة التفسير والتأويل بمعناهما العميق وأدواتهما في نفس الوقت. وقد بينا ذلك كله في كتاب الشعر المطلق فمن أراد مزيدا من التوضيح فليعد إليه. يكفي أن نشير إلى أن التأويل المنهجي السليم لا يكون في أفضل حالاته إلا عندما نتخيل وكأننا نقرأ النص في اللحظة التي لم تكتشف فيها التحديدات العادية للدوال والمدلولات فنتخلص من التأويل الذي يطلب ما نتصوره الموازيات المعلومة في مجال آخر لنفرضها على ما نتصوره الموازيات المجهولة فيه. ذلك أن مثل هذا الطلب يحول دون التأويل وحقيقته فلا يكون اكتشافا لحقيقة النص بل هو يصبح صبا لحقيقة فيه وكأنه وعاء خاو من حقيقة ذاتية له. أما من اخترع الكتابة والنحو أو ما بعد اللغة الذي هو جوهر كل علوم اللغة بالترتيب الذي وصفه الفارابي في كتاب الحروف مرحلة أولى قبل أي علم أو عمل آخر فإنه قد تخيل النظام المستنطق للمواد التي صيرها دوالا بما بدا له فيها من نظام مدلولات غير مسبوقة في نظام يمكن أن يفرض على تلك المواد. وطبعا فذلك كان لا بد أن يحصل بعملية تأويل معرفية وعلمية ليست دوالها ولا مدلولاتها محددة مسبقا : فكان تأصيلا استكشافيا وكشفيا فاكتشافا للمجهول. التأويل الحقيقي هو التأويل الذي يعود بالمادة التي يؤولها وأدوات تأويلها إلى هذه الوضعية البكر قدر المستطاع إذ من دون ذلك لا يمكن لحصول ما يحصل أن يكون في صلة مباشرة مع وجدان واجده فيصيب البصيرة شيء من عمى حصر الرؤية في المعتاد. وذلك هو الرين الذي يعمي البصائر فلا تنفذ إلى الضمائر ولا تغوص إلى السرائر وعلامتها فقدان السؤال الحائر في الحضارات التي تموت فتدفن نفسها في متردمات الغوابر . ذلك ما يقصده الرسول عندما دعا لأحد الصبية قائلا: اللهم علمه تأويل الحديث سواء كان حدثا أو خبرا عن حدث. وذلكما هما معنيا الحديث في العربية. والملكة المحققة لذلك هي الحكم الذي قرنه القرآن بالكتاب واشترطه في النبوة: تلك هي أهم صفات يوسف عليه السلام إلا في ما يتعلق بالغيب الذي لم يؤوله إلى أن تأول بذاته لما تم حصوله أمامه في آخر السورة.

الصنفان الحدان :

١- التأويل اللساني للنصوص أو شرح النصوص بصرف النظر عن الذات المعبرة به . ولنسمه التفسير بفقه اللغة : Philologische Auslegung وطبعا ففقه اللغة يتضمن المعلومات التاريخية بمعنيين : المعلومات التاريخية حول اللغة نفسها إذ هي نظام تاريخي الإفادة والمعلومات التاريخية حول مجال تداولها لتحديد دلالاتها . وهذا النوع من الممارسة ملازم للإبداع الأدبي في المعنى المقصود عند العرب عند الكلام عن الشعر ديوان العرب بمعنى سجل تاريخهم وكل خصائص ثقافتهم . وهو الجزء الأهم من تذوق الأدب ونقده .

٢- التأويل الوجودي لصاحب العبارة . ولنسمه بفينومينولوجيا وجود الذات المعبرة أو بمصطلح هيدجر: Phenomenology der Existenz des Daseins . و يتضمن هذا التأويل التاريخ الشخصي والتاريخ الجمعي بوصفهما مجال تمظهر الدازاين المعبرة عن كل ما وعته الذات من تجاربها في الحياة . وهذا النوع ملازم لرمز البطل في الأصل ثم يصبح ملازما للذوات التي يجعلها التمحض للإبداع الرمزي أكثر المدركين لتجاربهم الذاتية فيكون تابعا للصنف السابق من خلال علاقة النص المبدَع بصاحبه أو من خلال البطل بأعماله كما تظهر في ما يدور حولها من إبداع أدبي يتحول إلى أساطير .

صنفا التفاعل بين الصنفين الحدين :

٣- أثر ١ في ٢ : ولنطلق عليه اسم التأويل الربوبي [٣٨] حيث تقرأ العلاقة بين وجود الله ووجود الإنسان النظري والعملي في ضوء النصوص Theologische Hermeneutik وهو محاولة للارتفاع بالأمرين السابقين إلى علاقة مجردة بين ذاتين متراسلتين علاقة "ذات-ذات" فرديتين ينتشر وجودهما في ممارسات الجماعة وفي العالم .

٤- أثر ٢ في ١ ولنطلق عليه اسم التأويل الصوفي حيث يقرأ النص في ضوء العلاقة بين وجود الإنسان ووجود الله . Mystische Hermeneutik : وهو نفس المحاولة السابقة ولكن بسلبها أي بجعل علاقة الذاتين خصوصية خارج الجماعة والعالم . لذلك فهي تتعلق بما لا ينقال Das Unsagbares من التجارب غير القابلة للتعبير عنها بالكلام Unaussprechliche Erlebnisse .

الصنف الأصلي وهو أصلي بمعنيين :

38 - استعمل "ربوبي" بمعنى ثيولوجي تجنبا ل"علم كلام" كما في الترجمة العربية لكتاب "ثيولوجيا أرسطو" المنحول ب"قول في الربوبية". فهذا أفضل من علم الكلام لما سبق فبينا من فساد أصاب علم أصول العقيدة الذي انحط فصار كلاما وتلك هي علة النكير على أصحاب الكلام عند من أدرك ما يترتب على هذا الانحطاط. وهو نكير كثيرا ما يتهم أصحابه بمعارضة العقل في حين أن المعنى الحقيقي هو الدفاع عن العقل برفض تحويل علم أصول العقيدة إلى دعاية مذهبية لتأويلات تحكمية تفرض على معاني القرآن الكريم المتعلقة بأهم موضوعات الفكر النظري الديني والفلسفي اختلاف المناظير بين الأديان الثلاثة أفضل من حدده بدون قصد منه هو ابن حزم إذا صغنا فلسفيا محاولته تصنيف السنن الدينية .

٦- فكل واحد منها يرد إليه في الغاية وكل صنف تحضر فيه بقية الأصناف الأخرى حضور الخلفية فينتأ عليها نتوء الصورة على خلفيتها . لكن هذا الصنف الخامس متردد تعينه الفعلي في تاريخ الأساليب بحسب ميله إلى الحد الأول أو إلى الحد الثاني . فهو متردد بين أسلوبين يحددان طبيعة القطبين الرابطين بين هذه المستويات ما بعدا لكل واحد منها وأصلا جامعا أي ما بعدا لفقه اللغة وفينومينولوجيا الدازاين والتأويل الكلامي والتأويل الصوفي وهما أصلها جميعا من حيث تضمنهما بذرتها فتكون كلها فروعا لهما :

١- قطب الإبداع الأدبي المطلق وهو الوجه الأول مما سميناه بالشعر المطلق صعودا من ٤ إلى ١ .

٢- وقطب الإبداع الفلسفي المطلق وهو الوجه الثاني مما سميناه بالشعر المطلق نزولا من ١ إلى ٤.

وأفضل جنس إبداعي تلتقي فيه كل هذه العناصر هو النص المقدس عند كل الجماعات البشرية ذات النصوص المقدسة التي هي غاية الشعر المطلق بوجهيه . ففيه يتعادل التجاذب بين القطبين . لذلك فهو أدبيا ترجمة ذاتية ربوبية في وجهه الأول . Autobiographie : وهو فلسفيا تحليلية دازاين ربوبية وجهه الثاني . Analytik des Daseins : لذلك كان الأسلوب الغالب على القرآن الكريم متضمنا كل أساليب الترجمة الذاتية وتحليلات الدازاين من منظورين :

١- ففيه الترجمة الذاتية الربوبية وتحليل دازاينه من خلال علاقته بدازاين الإنسان: وبهما تفهم مقومات العقيدة في أصول العقيدة التي تدنت إلى كلام (القرآن المدني) و في أصول النظر الذي تدنى إلى ميتافيزيقا (القرآن المكي) .

٢- وفيه الترجمة الذاتية الرسولية وتحليل دازاينه من خلال علاقته بدازاين الله: وبهما تفهم مقومات الشريعة في أصول الشريعة التي تدنت إلى فقه (الحديث العادي) وفي أصول العمل الذي تدنى إلى تصوف (الحديث القدسي) .

ويبين هذا النموذج النظري الذي يساعد على تحليل تطورات الفكر الديني في كل حضارات الكتاب منزلا كان أو غير منزل ببعدي هذا الفكر النظري (الكلامي-الفلسفي) والعملي (الفقهي-الصوفي) أن هذه السنن عالجت نفس الظاهرات وخضعت لنفس المؤثرات رغم اختلاف المناظير [39] . فأما الظاهرات التي عالجتها فهي :

39 - فهو قد استعمل القسمة الأفلاطونية من دون تنويه لمعيار القسمة. فقابل بين مثبتي الحقيقة ونفاتها عامة من غير تحديد لأداة الوصول إليها (العقل أو النقل) . ثم ميز ضمن المثبتين بين القائلين بكفاية العقل أو نفاة النبوة والقائلين بعدم كفايته أو مثبتي النبوة. ثم في مثبتي النبوة ميز بين القائلين بعموم المرسل إليهم والقائلين بخصوصهم. ثم بين القائلين بعموم المرسل إليهم ميز بين القائلين بعموم الرسل على جميع الشعوب وبخصوص الرسل الذين ينبغي أن يكونوا من الشعب المختار. وهذه أسخف حجة استعملها باسكال في رسائله الرعوية ضد نبوة خاتم الرسل. فيكون ابن حزم بذلك قد ضرب عصفورين بحجر واحد من حيث لا يعلم. فهو قد اكتشف مبدأي الإسلام الثوريين واستعملهما لتصنيف الأديان التاريخية وترتيبها ترتيبا يتطابق فيه التاريخي والتصوري سواء كانت الأديان طبيعية أو منزلة: المجال المقسوم أو الحقيقة ومعيار التقسيم أو وحدة إدراك الحقيقة فرقانا (اتحاد الصورة والمادة في فعل العقل ومن ثم تضمنه الوجدان) ووجدانا (اتحاد وحدة المادة والصورة في فعل الوحي ومنه ثم تضمنه الفرقان). وتلك هي علة الختم نافي الوساطة: ١ - فالقسمة الأولى ميزت بين من يؤمن بالحقيقة ومن ينفيها (السفسطة) فضم الإلهيات الفلسفية إلى الإلهيات الدينية و أدخل في تصنيفه من ثم الأديان الطبيعية. ٢- والقسمة الأخيرة ميز بين المسيحية والإسلام بكون الأولى تشترك معه بعموم المرسل إليهم وتختلف عنه بخصوص الرسل. أما الإسلام فيرى أن الله قد أرسل لكل أمة رسولا بلسانها قبل أن يرسل الرسول الخاتم للجميع علما وأن المرسل إليه حسب الإسلام هو كل

١- ظاهرة الكتاب عامة مقدسا كان أو غير مقدس .

٢- وظاهرة التاريخ عامة مقدسا كان أو غير مقدس .

٣- وأثر الأول في الثاني بمعنى فعل ما بعد التاريخ في التاريخ بالمعنيين المقدس وغيره .

٤- وأثر الثاني في الأول بمعنى فعل التاريخ في ما بعد التاريخ بالمعنيين المقدس وغيره .

٥- ووحدة الكل في التقليد التفسيري مضمونا الملازم لأنماط العيش الجمعي في حضارات الكتاب . تلك هي الظاهرات المعالجة . وأما المؤثرات في العلاج فهي :

الكائنات وليس البشر وحدهم. ٣- وفي القسمة قبل الثالثة ميز ابن حزم بين الإسلام والمسيحية من جهة واليهودية من جهة ثانية لكونها تنفي العموم مرسلا إليه ورسولا. ٤- وفي القسمة الثانية ميز بين الدين الطبيعي والدين المترل مقابلة بين كفاية العقل والحاجة إلى الوحي. وتلك هي الأقسام التي توصل إليها باستعمال مبدأي ثورة الإسلام : ١- الفطرة التي تجمع بين الدين الطبيعي والدين المترل ويرمز إليها المجال المقسوم في كل مراحل القسمة (الحقيقة) و ٢-كلية الوحي التي تعم المرسل إليه والرسول لأن المرسل (الله) لم يختر جماعة ليصطفيها من دون بقية البشر بانتخاب الرسل منها دون سواها بل هو يعامل البشر بمفهوم عموم الاستخلاف وذلك هو مبدأ منظور التقسيم . فيكون المنظور الإسلامي قابلا للتحديد بمعايير القسمة في وجهها الموجب خلال المراحل الأربعة . فهو: ١- يقول بالحقيقة عامة ٢- وهو لا يقابل بين العقل والنقل ٣- وهو يقول بعموم الرسالة للمخاطبين بشرا كانوا أو غير بشر أي جميع المخلوقات ٤- وهو أخيرا يرى أن كل الجماعات أرسلت لها أنبياء بلسانها (ولا يقصد باللسان النطق البشري بل هو تسمية الكل بالجزء كما في مفهوم منطق الطير أو منطق النحل الخ...) ٥- لذلك فهو الدين الخاتم لكونه الدين الفاتح أي ثبوت الحقيقة للعقل البشري المغني عن الوسطاء ومن الموصل إلى ختم عهد إرسال الأنبياء . والغريب أن محاربيه الحاليين يتصفون بمعايير القسمة في وجهها السالب : فالطبعانيون منهم ممثلين بالذرائعية وما بعد الحداثة اللتين تنفيان الحقيقة وكلتاهما طبعانية (سوفسطائية محدثة :الحقيقة هي الفرضيات الناجعة أو بلغة نيتشه الكذب المفيد) والصهيونية والمسيحية المتصهينة تنفيان عموم الوحي رسولا ومرسلا إليه ومن ثم فالمرسل خاص بالشعب المختار دون سواه.

١- التراث اللساني الأدبي الذي هو مجال التأويل بالقصد الأول [٤٠] .

٢- والتراث المنطقي الفلسفي الذي هو مجال التحليل بالقصد الأول [٤١] .

٣- أثر الأول في الثاني أو أثر أساليب التعبير في الكشف عن الحقيقة بالطرق التأويلية : اللقاء الصدامي الأول بين التأويل و التحليل من منطلق التأويل [٤٢] .

٤- وأثر الثاني في الأول أو أثر الكشف عن الحقيقة في أساليب التعبير بالطرق التحليلية : اللقاء الصدامي الثاني بين التحليل و التأويل من منطلق التحليل [٤٣] .

٥- ووحدة الكل في التقليد التفسيري الملازم لأنماط التفكير الجمعي في حضارات الكتاب والمتضمن لكلا الصدامين .

ويحتاج هذا النموذج النظري الذي يساعد في تحديد الموضوعات والمناهج إلى تحليل دقيق لنفهم منطق التحولات التي حصلت في التاريخ الفعلي ومطابقتها للمقياس التصوري . ولنبدأ بالموضوعات. فالظاهرات التي عالجتها الحضارة العربية الإسلامية هي كما أسلفنا ظاهرات الكتاب والتاريخ وأثر الكتاب في التاريخ (كتابة التاريخ متأثرة بوعي غائم بفلسفة القرآن التاريخية مع تأثر

[40] - من مدخل الأدب لكن بغلبة علوم اللسان التي هي من مجال التحليل إلى حد كبير. فيصبح التقابل مع المؤثر الثاني نسبيا.

[41] - من مدخل المنطق بغلبة ما بعد الطبيعيات التي هي من مجال التأويل إلى حد كبير. فيصبح التقابل مع المؤثر الأول نسبيا.

[42] - وهو قد برز من مدخل الكتابة قبل مدخل القراءة في الأساليب الفلسفية عندما مال بعض كبار الفلاسفة إلى الكتابة الرمزية والقصصية كما فعل أفلاطون وابن سينا وابن طفيل والسهروردي الخ...أو إلى الكتاب المزمارية بداية من نيتشه وكل المتأثرين بأساليبه في الكتابة كما عند صاحب كتاب النبي.

[43] - كل المحاولات في الكتابة الفلسفية في القول الربوبي يعترضها هذا الأمر وهو النظير العكسي للأمر الذي أشرنا إليه في أساليب الكتابة الفلسفية الرمزية.

بالإسرائيليات لما فيه من قصص وبالقصص الشعبي المنسوج حول الفتوحات)[٤٤] وأثر التاريخ في الكتاب (أحداث التاريخ المعلومة في التفسير بأسباب النزول)[٤٥] ووحدة الكل (وحدة العلوم الدينية والوجوه الأساسية للثقافة العربية الإسلامية بكل أحداث تاريخها) في التقليد التفسيري مضمونيا وفي أنماط العيش . وأما المؤثرات فهي كما أسلفنا التراث اللساني الأدبي والتراث المنطقي الفلسفي وأثر الأول في الثاني وأثر الثاني في الأول ووحدة الكل في التقليد التفسيري وأنماط التفكير شكلا .

وكل ما عمله الغرب بعد الإصلاح عامة ومنذ القرن التاسع عشر خاصة نقدا للنصوص لتحقيقها العلمي تمييزا بين الصحيح والمنتحل وسعيا لفهمها كان قد تم ما يجانسه عندنا في نهاية القرن الأول للهجرة السابع للميلاد بالنسبة إلى نص القرآن الكريم عندما تم جمع نسخه فوحد نصه ونوقشت قراءاته[٤٦] وحددت شروط رسمه ونطقه[٤٧] . وحصل نفس العلم في نهاية القرن الثالث للهجرة القرن التاسع للميلاد بالنسبة إلى الحديث عندما صنفت الصحاح وتم الاستدراك عليها . لكن المسيطرين على الفكر الديني الإسلامي الحالي من كان له ومن كان عليه يتجاهلون طبيعة هذا العمل العلمي الذي لم ينكره أحد من المذاهب الدينية

---

[44] - أنظر ما يقول ابن خلدون حول دور الإسرائيليات في التفسير وتعليله ذلك بالبداوة والأمية وكيف أن المسلمين بعد تأسيس علوم النقد عادوا إلى هذه التفاسير فخلصوها من كثير ما شابها من الإسرائيليات دون التمكن من تنقيتها بصورة تامة.

[45] - دور أسباب النزول في التفسير أمر لا يجهله أي دارس.

[46] - لعل أهم ما كتب في الموضوع بصورة شبه فلسفية كتابات ابن قتيبة حول القرآن والحديث.

[47] - هذا الأمر وحده يشفع للحجاج كل ما يعاب عليه في السياسة رغم أن ما فعله في السياسة كان من ضرورات تأسيس شروط تكوين دار الإسلام وللتأسيس شروط يصعب فهمها عند تطبيق معايير خلقية على الحروب إلا في الحالات التي تكون فيها الدولة قد استقرت وأصبح سلطان القانون أمرا غنيا عن القوة المطلقة. فلحظات التأسيس السياسي من جنس لحظات بدء الخلق : هي لحظات الانتقال من الفوضى إلى النظام فتكون أدوات تحقيق النظام مشوبة بالفوضى بعض الشوب.

عندئذ بخلاف متخلفي عصرنا ، بل إنها جميعا شاركت في هذا الجهد العلمـــي واعتبرته مصدر حججها في الجدل الدائر بينها فيوقعـــون الدراســـات الدينيـــة الإسلامية في خطأين قاتلين :

الأول سببه متزعمي التحديث الجاهل إذ يزعمون أنهم في قطيعة مطلقة مع كـــل هذا الجهد النظري لأنهم سيستعملون طرقا غير مسبوقة في حين أنهـــا كلـــها أو جلها أو على الأقل بذراتها لا تخلو منها حضارة ذات آداب وكتـــب مقدســـة. ينسبون اكتشافها إلى الغرب لكأن شكلها المتأخر من طبيعة مختلفة عن مراحـــل تكونها المتوالية فيبنون على استعمالها ضرورة القول بما يقولون به في الدين لكـــأن الغرب نفسه ليس فيه مؤمنون يستعملون هذه المناهج دون أن يؤديهم ذلـــك إلى مزاعم الأقزام . إنهم يعتبرون خياراتهم الأيديولوجية ثمرة مضطرة للمنهج الحديث المزعوم في حين أن المنهج ليس جديدا أولا وأنه ليس مسئولا على تخريفاتهم ثانيا لكونه لا يقتضيها . فهو ليس جديدا كما نرى لاحقا وهو لـــيس مـــسئولا لأن نفس المنهج يمكن أن يستعمل لإثبات العكس أولا ولان اكتشافه نفـــسه علتـــه خصوصية الظاهرات الإنسانية عامة والظاهرات الدينية خاصة كما أسلفنا عنـــد مناقشة مزاعم التحديثيين بالاسم .

الثاني سببه متزعمي التأصيل الغافل . فهم يزعمون التأصـــيل قـــابلا للحـــصول بالعودة إلى حال سابقة من المناهج التي يعتبرونها مطلقة الكمال فلا تحتاج للنقـــد والتجاوز بدل السعي إلى تطويرها عملا بما حققه المتقدمون عندما أبدعوا كـــثيرا من مراحلها أولا (من عدم أو يكاد) وطوروا ضروب استعمالها أدوات لفهـــم النص وتأويله ثانيا . وبيان ذلك من مبررات انطلاقنا من عرض ابـــن خلـــدون أساليب التفسير ونقد الحديث وعلوم اللسان : وهم لا يـــدرون أنهـــم بـــذلك يصدقون المخرف من زاعمي التحديث عندما يؤيدون نسبة مواقفهم السلبية من

الدين إلى استعمال المناهج الحديثة لا إلى الجهل بهذه المناهج نفسها فضلا عن الجهل بالدين ما جعل الغافل من رجال الدين يتهم كل من يستعمل هذه المناهج بالكفر تماما كما حصل في اللقاء الأول بالفلسفة عندما كان المنطق يعد استعماله زندقة ثم أصبح بالتدريج مشروطا في كل العلوم الدينية من رجال الدين أنفسهم! لذلك فأخطر ثمرات هذا الموقف المر هو أن الفكر الحي يترك لغير أهله فيموت الفكر أو يتصف بأفسد آثاره الجانبية كما هي حال الأدوية التي يصفها المتطببون لأغبياء المرضى [٤٨] .

48 - لذلك قال ابن تيمية قولته المشهورة : نصف الطبيب يفسد الأبدان ونصف المتكلم يفسد الأديان ونصف الفقيه يفسد البلدان ونصف النحوي يفسد اللسان. ونضيف فنقول : ونصف المتفلسف يفسد الفرقان ونصف المتدين يفسد الوجدان! وجملة الإنصاف تلغي الإنسان فلا يبقى منه إلا الحيوان بما يتركه من فساد في المكان وكساد في الزمان كما هي حال العربان في هذا الزمان المهان!

III - تحديد القرآن بنفسه منهج قراءته وفهمه .

ولنأت الآن إلى الكلام على المناهج . فلم نعتبرها صادرة عن تحديد القرآن نفسه لمناهج قراءته وفهمه ؟ جوابنا ذو مرحلتين . فأما المرحلة الأولى فلها صلة بتاريخ تكون منهج القراءة والفهم من حيث علاقته بحضارات الكتاب . وأما المرحلة الثانية فلها صلة بمفهوم الكتابة والقراءة على العموم كما يحددهما موقف النبي الذي يبدو معارضا لأوامر القرآن في أول خطاب موجه إليه وفي نهيه عن تدوين الحديث .

المرحلة الأولى :

إن مصدر المناهج يقبل الصوغ التالي في المطلق . فهو يتمثل في ممارستين علميتين متصلتين بعلاج المضمون الذي أشرنا إليه في الفقرة المتعلقة بالمضمون وفي ما ورائه أو مضمون المضمون قصدت التاريخ وما بعده والطبيعة وما بعدها في شكلهما السوي وغير السوي : ١- النظر : أصول عقيدة (=كلام) - فلسفة نظرية (=ميتافيزيقا) . ٢- والعمل: أصول شريعة (=فقه) - فلسفة علمية (=تصوف) . لكنه تعين في التاريخ بصورتين متقابلتين تمام التقابل ومتعاصرتين دائما على الأقل في السنتين الإسلامية والمسيحية خلال القرون الوسطى .

فهو عند اللذين بيدهم الحكم الرمزي المؤيد للحكم السياسي القائم يكون النظر كلاما متفلسفا ويكون العمل فقها متكلما . وغالبا ما يكون معلم هذا التوجه الأول أرسطو .

أما عند الذين كانوا معارضين لهم ومطاردين منهم مع معارضي الحكم السياسي فإن النظر يكون فلسفة متصوفة وفقها متفلسفا . وغالبا ما يكون معلم التوجه الثاني أفلاطون .

ويصح هذا الوصف على الأقل في القرون الوسطى عند النخب الإسلامية أولا وعند النخب المسيحية ثانيا وعند نخب اليهود أخيرا . وإذن فالتأليفان قد حصلا بترتيب مقابل تماما لتاريخ الظهور الفعلي للأديان المترلة الثلاثة . فالمسلمون الذين كان دينهم آخر الأديان المترلة الثلاثة ظهورا هم أول من طور هذه المناهج فأثروا في المسيحيين الغربيين بعدهم . والمسيحيون قد استأنفوا الريادة في هذه الميادين وانضم إليهم اليهود بعد نكبة الأندلس بعد أن كانوا جزءا لا يتجزأ من الثقافة العربية الإسلامية التي كانوا يحاكونها حتى في الجزئيات . وانضمامهم إلى الحضارة المسيحية دون اندماج فيها هو الذي طبع كل خصائص فكرهم المقصور على رد الفعل الساعي إلى الانتقام من كل الأنام . فكان التأثير الأخير هو التأثير الحاسم في كل إيديولوجياتهم التي يغلب عليها رد الفعل بعد أن كاد وجودهم بين المسلمين يشفيهم من مرض الانكماش وعقلية الجيتو . والعلة التاريخية لترتيب التأثير بالصورة التي وصفنا مضاعفة .

فأما الوجه الأول من العلة فهو ذاتي للإسلام . ذلك أن الإسلام حدد مضمون تعاليمه بموقف نقدي   من الأديان المتقدمة عليه وبأسلوب يقبل الوصف بالنهج التفكيكي مرتين :

فموقفه من الدينين السابقين اللذين كانا ذوي وجود مؤثر في عصر نزول الإسلام نقدي ونصه يفكك كتابيهما اللذين يعتبرهما محرفين في كل ما يختلفان به عنه .

وموقفه من الدينين الطبيعيين السابقين اللذين كانا ذوي وجود مؤثر في عصر نزول الإسلام نقدي ونصه يفكك سننهما التي يعتبرها جاهلية في كل ما تختلف به عن قيمه .

وإذن فمفهوم التحريف مفهوم نقدي للسنن اليهودية المسيحية وهو مفكك لنصيهما ومفهوم الجاهلية مفهوم نقدي للسنن العربية اليونانية وهو مفكك لقيمهما وإذن فنص الإسلام نص نقدي للتراث الديني الشرقي وللتراث الفلسفي اليوناني بمعنيين : معنى تحرير البشرية من الوسطاء بنفي السلط الروحية سواء كانت دينية منزلة أو فلسفية طبيعية ومعنى ختم الوحي والعلم المحيط بنفي كل إمكانية لتجاوز حدود العقل البشري بعد الإسلام الذي اعتبره الأداة الوحيدة لمعرفة الحقيقة والعمل بها رغم محدوديته .

وأما الوجه الثاني من العلة فهو براني . إنه كيفيات وصول الفكر اليوناني والفكر الديني الشرقي وخاصة التفاعل بينهما في ما يمكن أن يوصف بكونه التراث الديني الشرقي ببعديه المنزل (ما بقي حيا منه: اليهودية والمسيحية) والطبيعي (ما بقي حيا منه : الأديان الشرقية الأخرى قبل الإسلام ومنها أديان الجاهلية العربية وأديان فارس والهند فضلا عما بقي في الممارسة الشعبية من أديان بابل ومصر فينيقيا وقرطاجة الخ...) . فهذا التراث انتقل إلى الغرب بعد أن أعيدت صياغته إسلاميا : ذلك أن نفس الروح النقدية والتفكيكية غلبت على الفكرين الكلامي الفلسفي والفقهي الصوفي على الأقل في عصر الازدهار الفكري والحضاري الإسلاميين وبمقتضى عدم التعارض الظاهر مع تعاليم الإسلام . فالتراث الديني الشرقي والتراث اليوناني لم يصلا إلى الغرب الذي آل إلى وضعه الحالي وصولا مؤثرا إلا في عصوره الوسطى المتأخرة بفضل المسلمين فلاسفة (يفكرون في قضايا الدين من منظور تناقضها مع مسلمات الفلسفة : من الفارابي ختما بان سينا) وعلماء دين (وعلماء دين يفكرون في قضايا الفلسفة من منظور تناقضها مع مسلمات الدين: من الأشعري ختما بالغزالي) إما مباشرة في المشرق والمغرب الإسلاميين أو بصورة غير مباشرة بتوسط يهود العالم الإسلامي بعد نكبة الأندلس .

ولعل الخصومة بين الغزالي وابن رشد هي التي مثلت ذروة هذا التأثير لأنها تعد الزبدة المختصرة لخصومة نشبت بين الرافدين الديني والفلسفي فظلت مفتوحة ألفا وخمسمائة قرنا قبل أن تصاغ صيغتها المثلى عند الغزالي صيغتها التي أوصلتها إلى علاجها النسقي دون الذهاب إلى حد الفصام الكنطي [49] . لذلك فلا غرابة أن يكون لها ما كان لها من تأثير كوني. فكل الفكر الديني الغربي بعد ذلك تبنى نفس الموقف النقدي المتبادل بين الفكرين الديني المتفلسف (ممثلا بالغزالي وابن سينا) والفلسفي المتدين (ممثلا بابن رشد والفارابي) . لذلك فلا عجب أن تكون كل المسائل التي تهمنا قد تكونت خلال محاولات حسم هذه الخصومة وعلاج ما يترتب عليها من قضايا وجودية قيمية وابتسمولوجية منهجية في العصر الحديث .

وقد بلغ هذا النقد المتبادل الذروة في الانقلاب الكنطي ردا على هيوم . فكنط يبدو قد حسم مسألة التمييز بين نوعي المعرفة (النظرية والعملية) ونوعي الموضوعات (الطبيعة مجال الضرورة والأخلاق مجال الحرية) قبل النكوص المحتوم والناتج عن قراءتي الحل الكنطي المرسومتين فيه بالطبع :

49 - ولهذه العلة سيكون الحل الكنطي الحالة السلبية التي نحدد بالقياس إليها نظرية المعرفة الشاملة من المنظور القرآني . وليس ذلك اختيارا أو تحكما بل نحن مضطرون إليه بمقتضى طبيعة المسألة المنظور فيها من وجهين. فما دمنا أولا نرجع كل الأدواء التي تعاني منها الحضارة الإنسانية الحالية إلى ما يمكن أن نسميه بمحاولات حسم الفصام الكنطي في الشموليتين المؤديتين إلى الفاشية الوضعية النظرية (أساس البرجماتية النظرية التيهي مبدأ الرأسمالية وتبرز خاصة في سلطان الشركات الرأسمالية) والفاشية الوضعية العملية (أساس البرجماتية العملية التي هي مبدأ الماركسية : وتبرز خاصة في سلطان الأحزاب الشيوعية) فإن تحليل فصام الحل الكنطي يصبح أمرا محتوما لفهم علله العميقة. وما دمنا ثانيا بصدد علاج مسألة المناهج الخاصة بالظاهرة الرمزية عامة والظاهرة النصية خاصة وكلتاهما تنتسب بالتساوي إلى العمل وإلى النظر فإننا قد وجدنا الدليل القطعي على عدم صحة المقابلة الكنطية بين الموضوعات والمناهج والملكات ووهاء التوازي الذي استنتجه منها في عمارة الفلسفة. فبات بالتالي من واجبنا أن نبين سوء تقسيمه للنقد إلى ثلاثة أصناف بحسب الملكات (التمييز والعقل والحكم) وأن نقدم البديل الموجب الذي يصح بالاعتماد عليه الكلام عن معرفة شاملة دون أن تكون شمولية ومحيطة: أي إن الشمول يتعلق بصفاتها الذاتية جمعا بين أصناف القيم الخمسة في كل واحدة منها لكون كل واحدة منها تبرز على الأصناف الأربعة الأخرى بروز الصورة على خلفيتها ولا يتعلق بقدر استغراقها للموضوع أو بقائها في ظاهراته أو بالمراوحة بين النسبة التحديدية والنسبة التوجيهية لوظائف الحكم والتمييز والعقل.

١- برد طبيعة العمل وعلمه إلى طبيعة النظر وعلمه (محاولات التأسيس الوضعي للعلوم الإنسانية) .

٢- أو برد طبيعة النظر إلى طبيعة العمل وعلمه (الشكل الرومانسي من المثالية الألمانية أو الفشتية وما بعدها إلى شيلنج وهيجل) .

وقد انتهت الخصومة في التاريخ المعاصر وخاصة في مفتتح القرن العشرين إلى صياغة أوضح هي الصياغة الحدية للمقتضيات الابستمولوجية في علوم الروح Die Geisteswissenschaften و في علوم الطبيعة Die Naturwissenschaften بمصطلح الفلسفة الألمانية المقتضيات الحدية الناتجة عن الرد المتبادل بين طبائع الظاهرتين المعلومتين في هذين النوعين من العلوم بما لزم عنه من رد فعل يتمثل في القول التقابل المطلق بين النظر والعمل والاختلاف الكيفي المطلق بين علمهما وموضوعها ومناهجهما .

I - الثورة الأولى: تتعلق بأداتي التفسير قصدت الأثر واللسان (النقد الميثولوجي والأيديولوجي) :

١ . ١ - مرحلة التفسير الشامل مع غلبة منهجية الأثر الظاهري (الإسرائيليات) أو الباطني (الغنوصيات) ونقدهما شكلا ومضمونا : الطبري والثعالبي + بن عطية والقرطبي .

١ . ٢ - رحلة التفسير الشامل مع غلبة منهجية اللسان الظاهري (النحو والصرف والبديع) والباطني (المنطق والموسيقى والبيان) ونقدهما شكلا ومضمونا: الزمخشري + شرف الدين الطيبي .

II- الثورة الثانية : تتعلق بمادتي التفسير قصدت الحقيقـــة الفلـــسفية والحقيقـــة الصوفية : ابن سينا وابن عربي + الغزالي وابن تيمية :

٢ . ١ - مرحلة التفسير الشامل مع غلبة منهجية التصوف الظاهري (منـــهاج السائرين) والباطني (شرح التلمساني له) ونقدهما وهي متداخلة مع الموالية .

٢ . ٢ - مرحلة التفسير الشامل مع غلبة منهجية الفلسفة الظاهرية (مشائية ابن رشد) والباطنية (إشراقية السهروردي) ونقدهما وهي متداخلة مع السابقة.

III - الثورة الأخيرة: تتعلق بالنقد المضموني (بعلم التاريخ وما بعده) وبالنقد الشكلي (بعلم المنطق وما بعده) :

٥ . ١ - التفسير النقدي للعلاجين المضمونيين النظـــري والـــشكليين اللـــساني والمنطقي بثورة شكلية (الثالث والرابع) : ابن تيمية خاصة بتغيير نظرية العلـــم الأرسطية والميتافيزيقا ونظرية اللغة والمنطق .

٥ . ٢ - التفسير النقدي للعلاجين المضمونيين العملـــيين العملـــي والنظـــري والشكليين اللساني والتاريخي بثورة مضمونية (الأول والثاني) : ابـــن خلـــدون خاصة بتغيير نظرية العمل الأفلاطونية ونظرية اللغة والتاريخ .

ويمكن أن نعتبر كل هذه الغايات متجهة إلى وجهة واحدة هـــي ثمـــرة المرحلـــة الأخيرة لكونها تحدد ما وراءها جميعا لكأنه غاية منظر الرسم في اللوحة Point de fuite ممثلة بوجهي الرسالة المحمدية الجامعة بين الـــدين والـــدنيا باللغـــة العقدية وبين الشرع والوجود باللغة الخلدونية قصدت وصول الفكر الإســـلامي إلى نظرياته الإصلاحية الثورية في محاولتي ابن تيمية من العقيدة إلى الشريعة وابـــن خلدون من الشريعة إلى العقيدة . وذلك هو المدخل المضاعف الـــذي نقترحـــه للشروع في صياغة فلسفة النقد والإصلاح العقدي على أسس الفلسفة النظريـــة من أجل العمل الفاعل (ابن تيمية) وفلسفة النقد والإصلاح الشرعي على أســـس الفلسفة العملية من أجل النظر الفاعل (ابن خلدون) لتحقيق شروط الاســـتئناف الحضاري الإسلامي . وذلك لأن الثورة التيمية الخلدونيـــة لم تكتمـــل إلى الآن لعلتين أفسدتاها :

١- سيطرة المذهبين المغاليين على فكرهما الرسمي عقديا وشرعيا .
٢- وتبلد الفكر الإسلامي الموالي لمحاولتهما الـــتي عجـــز عـــن فهمهـــا واستثمارها .

فقد اعتبر الفكر الإسلامي إصلاحهما رفضا للأمور التي ينقدها وليس إصلاحا لما آل إليه أمرها بسبب انحرافات موظفيها من غلاة المؤولين لظاهر الشريعة تـــأويلا تحريفيا (الفقهاء سواء كانوا فقهاء شرع أو فقهاء وضع) وغلاة المؤولين تأويلا تحريفيا لباطنها (المتصوفة سواء كانوا متصوفة آخرة أو متصوفة دنيا) والمعلـــوم أن التأويل بات عند كلا المصلحين شاملا كما يتبين من نظريتهما اللسانية ومـــن محاولاتهما التفسيرية . وهو شامل شمول إصلاحهما لكـــل ضـــروب الوجـــود الإنساني الدنيوي والأخروي بعد تحررهما من السلط الروحية والزمانيـــة أو مـــا

يمكن أن نطلق عليه ثورة التنوير الديني وثورة التنوير الفلسفي في نقــد الفلــسفة والكلام والتصوف والفقه ونتائجهما الابستمولوجية والانطولوجيــة والخلقيــة والسياسية في الحضارة الإسلامية .

المرحلة الثانية :

مفهوما الكتابة والقراءة في القرآن خاصة والدلالة المنهجية لموقف الرسول :

كلمة الفهم لا توجد إلا في آية واحدة من القرآن الكريم : " ففهمناها ســليمان وكلا آتينا حكما وعلما وسخرنا مع داود الجبال يسبحن والطير وكنا فــاعلين" (الأنبياء ٧٩) ويفيد التفهيم في الآية جعل سليمان يدرك عناصر نزاع عيني (نفش الغنم في الحرث) ليكتشف الحكم بين المتخاصمين : إذن التفهم هنا يــؤدي إلى فهم من جنس فهم القاضي لمعطيات النوازل وبينات الخصمين للحكــم العــدل وفض النزاع بينهما .

لكن مفهوم الكتاب يلزم عنه متقدمين عليه تقدم الشرط على المشروط مفهومــا القراءة والكتابة . فكيف نحدد هذه المعاني الثلاثة من خــلال الآيــات القرآنيــة المتعلقة بها ؟ ولنبدأ بالشرطين . فيمكن القول إن كلا المفهومين مضاعف الدلالة في القرآن بحسب كون الكلام منطوقا (كما في مخاطبة الرسول الكــريم في أول وحي نزل عليه) أو مكتوبا (كما يشير الأمر بالقراءة الموجه إلى الإنسان حين الحساب) . فالقراءة قد تفيد قول الكلام دون نص مكتوب . وقد تفيد النطــق بالكلام المكتوب . وبصورة أدق فهي تعني الإعلان عن بيانات سجل الأفعال يوم

الحساب . والكتابة تعني أحد أمرين : فهي توثيق العقود والعهود وهي تسجيل أفعال العباد أعدادا ليوم الحساب .

فما هي المعاني في الحالتين ؟

١- في حالة القراءة : الجهر بالقول وميزان أفعال العباد .
٢- في حالة الكتابة : إثبات الحصول (فعل التوثيق) وتحديد الحاصل (سجل المعاملات) .

لكن إذا تكلمنا عن الكتاب ومشتقات كتب التي أنتجت الكتاب الذي نزل بالحق فإن المعنى يصبح هو بدوره ذا دلالتين مختلفتين عن هاتين الدلالتين السابقتين :

الدلالة الأولى هي القضاء والقدر على الإطلاق أو التشريع الإلهي خلقا وأمرا وينطبق هذا التشريع على الله نفسه لأنه يقول في الكثير من الآيات إنه "كتب على نفسه" . و هذا هو معنى الدين ببعديه العقدي و الشرعي من الأصل إلى الفرع : فيكون الكتاب دالا على الأحكام المحددة لما بعد الطبيعة الناظمة للعالم (الحقائق الكونية) لما بعد الشريعة الناظمة للتاريخ (الحقائق الأمرية) .

الدلالة الثانية هي القضاء والقدر على الإضافة أو التشريع الإلهي أمرا للإنسان في التاريخ وهذا هو معنى الشريعة . ومن أحكامها التصديق بالقلب والجوارح بالدلالة الأولى . وهذا هو معنى الدين من الفرع إلى الأصل . فيكون الكتاب دالا

على نفس الأحكام ولكن في الاتجاه المقابل أي من الطبيعة إلى ما بعدها ومن الشريعة إلى ما بعدها: تنظيم علاقة الإنسان بالعالم وتنظيم علاقة الإنسان بالعمران .

وبين أن هاتين الدلالتين ذاتا صلة بالدلالتين السابقتين . فمن حيث هما عملية فكرية هما   مستوحاتان منهما. ومن حيث هما حقيقة وجودية هما أصل المعنيين السابقين . وتلك هي علة منزلة الكتاب والكتابة في الحضارات الكتابية التي اكتشفت مناهج القراءة والكتابة سواء كانت ذات نص منزل أو ذات نص غير منزل إذ إنها   لها جميعا نصوص ذات رتبة مقدسة . فما هي معاني الكتاب في القرآن الكريم ؟ وكيف لا يمكن فهم مدلول التحريف من دون نظرية القراءة والكتابة من خلال علاقتهما بالكتاب ؟ مسألتان إذن : ١- القراءة كما ينبغي أن تفهم في أول أمر   بها والجواب النافي لها ٢- والكتابة كما ينبغي أن تفهم في أول أمر بنفيها   والجواب الموجب لها. فالنفي والإثبات المناقضين للموقف القرآني المعلوم منهما [50] لم يكونا في الحالتين مجرد صدفة بل هما يحددان علاقة الرسالة الخاتمة بقضية بحثنا : محاذير التفسير والتأويل عند انطباقهما على النص الديني خاصة وكل آيات الله عامة في تحديد الجزء المنهجي من نظرية المعرفة عامة .

50 - تأكيد القرآن على ضرورة كتابة كل شيء مهما كان حقيرا في المعاملات من الأمور التي يعلمها القاصي والداني ودعوة القرآن للقراءة هي أول دعواته للنبي نفسه فضلا عن كون هذه الدعوة تحولت بعد ذلك إلى نداء للجميع من أجل قراءة معاني سورة القلم. فكيف نفهم النفيين في حالتي جواب الأمر الأول بالقراءة وفي حالة النهي عن كتابة الحديث ؟

المسألة الأولى

لا بد من حسم أمر كثر الخوض فيه بلا تدبر . فأي معنى للأمر بالقراءة في غياب ما يقبل القراءة نصا محفوظا يسترجع أو نصا مكتوبا يقرأ ؟ أيكون أمر ملاك الوحي للرسول بالقراءة أمرا غير قابل للفهم لغياب حالتي إمكان القراءة من الرسول محمد صلى الله عليه وسلم ؟ كان يمكن للخائضين في مثل هذه القضايا أن يلتزموا منهجيات البحث عن الجواب قبل الاستغراب . أما من يكذب بالقصة من أصلها أو ينفي عن المرسل العلم بحال المرسل إليه أو بعدم فهم المرسل إليه المقصود بأمر القراءة فلا كلام معه لان الأمر يصبح محسوما ولا إشكال عنده ولا عندنا معه . لكن في حالة القبول بمفروضات التواصل السوي فالجواب يمكن أن يوجد إما في ما تضمنته الآيات التي اقرئها الرسول بعد جوابه النافي أو في الدلالة العامة لقابلية الأمر بالقراءة في غياب شرطيها عند أخذها بمدلولها العامي . ونحن سنقدم الجوابين حتى يطمئن المحتار من الباحثين عن الإيمان المختار لا مجرد الإيمان بالتقليد والتكرار .

الجواب الأول : فمضمون السورة يدور كله حول مفهوم الغفلة التي يحرر منها القصص الأحسن كما فصلت ذلك سورة يوسف : علاقة ما بعد التاريخ بالتاريخ وقوانين التاريخ الخاضعة لهذه العلاقة والعلم بهذه العلاقة والعمل بالعلم بها وحصيلة ذلك كله هو تحقيق شروط الاستثناء من الخسر . فيكون الأمر بقراءة ما ورد في السورة مفيدا أن الله يطلب من الرسول أن يجهر بما يفكر فيه ومن ثم إعلاما له بأن ما استقر عليه تدبره هو عين الرسالة التي حان وقت الجهر

بها . فتكون اقرأ [51] هنا تعني أمرا بالشروع في القيام بواجبات الرسول وأولها أن يجهر بما توصل إليه في تأملاته لسنن الله خلال الخلوات بغار حراء بعد أن أقره الله عليه بهذا الأمر . فالرسول الكريم لم يكن قادرا على تحويل تأملاته الشخصية إلى رسالة كونية قبل أن يتلقى الأمر بأن ما توصل إليه لم يكن مجرد تفكير شخصي بل هو عين ما يكلفه الله بتبليغه لكون من يوفقه الله إلى علم سنن الله يكون في وضع " وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى". فهذا الأمر إقرار بتطابق مضمون الرسالة مع ما توصل إليه في اجتهاده وجهاده ليكون أهلا للاصطفاء [52]. تبين له أن تدبره آيات الله لم يكن مجرد تفكير شخصي بل هو الحقيقة لتطابقها مع ما يكلفه الله بتبليغه . وعندئذ فعبارة : "ما أنا بقارئ" لا تعني لا أستطع أن أقرأ المكتوب. فالملاك الذي أمره بالقراءة لم يقدم له كتابا حتى يفهم الأمر هذا الفهم. بل معناها : " لن أجهر بما توصلت إليه قبل التأكد من أنه وحي إلهي وليس

---

51 - التفكر قراءة في النفس لكتابة أسمى من الكتابة بالمعنى الاصطلاحي. فالمرء عندما يجهر بالقول يقرأ لغة في من طبيعة تتعالى على كل اللغات والكتابات التواضعية لكونها شرط تعلم الكلام التواضعي . إنها اللغة التي رمز القرآن لها بفعل التسمية الذي علمه الله آدم وتلك هي فطرة الله التي فطر الله الناس عليها عندما لا يرين عليها ما يعميها فتكون شفافيتها على أحسن حال . لذلك فالنفس المصطفاة يمكن اعتبارها نسخة من اللوح المحفوظ في حدود : " ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء " . وقد أثبتنا أن الكتابة متقدمة على وجه الكلام الرسمي تقدم الموسيقى على وجهه الصوتي . فهي رسم للمرء وتسجيل للمسموع في النفس ومن ثم فهي كتابة رسمية وصوتية. وكلما تلكم المرء كان كلامه قراءة في نفسه للرسم والتسجيل اللذين فيها والمتقدمين على كل كلام تقدم الشرط على المشروط .وبصورة أدق فإن المرء إذ يشرع في الكلام يكون كاتبا قارئا للرسوم ومسجلا سامعا للأصوات . ومن دون ذلك لا يمكن له أن يتكلم إلا هذيانا أو ثرثرة لا تعبر عن معان رسمها وسجلها خلال النطق بها نطقا حيا بمعنى تضمنه لفعل الفكر المتدبر والمتفكر.

52 - والاجتهاد والجهاد شرطان ضروريان لكنهما غير كافيين أي إن الاصطفاء لا يمكن أن يحصل من دونهما لكنهما لا يكفيان لحصوله. وذلك هو الجزء الذي ينفرد الله بعلم سره رغم أنه يمكن قيسه على العلاقة بين التعلم الصناعي والموهبة. فأنت تستطيع أن تتعلم كل قوانين الشعر دون أن تصبح شاعرا وتستطيع أن تتعلم كل قوانين الموسيقى أو الرسم الخ.. دون أن تصبح فنانا مبدعا. وخطأ بعض المتصوفة المضاعف هو الظن بأن المجاهدة شرط كاف وغير ضروري أي العكس تماما مما هو عين الصواب: فهو يتصورون أن المجاهدة كافية للوصول إلى الولاية التي هي عند البعض منهم فوق النبوة وهي غير ضرورية لأنهم يعتقدون أن بعض البهاليل يمكن أن يصبحوا أولياء!

وسوسة" [٥٣]. فعبارة ما أنا بقارئ جواب شرط في لغة الحوار التي أساسها التقدير كما هو معلوم . لكأن الرسول قال : لن أجهر بالقول حتى أتأكد . وهو من ثم ترتيب مقلوب لشرطية في الخطاب الحي يمكن صوغها في شكل الشرطية العادية: إذا تأكدت أن ما يدور في نفسي وحي وليس وسوسة سأجهر به .

الجواب الثاني : ويتضمن الجواب الأول ضرورة لأنه حالة خاصة منه . فالمطلوب قراءته هو الفطرة التي يغفل عنها الناس فنبههم القرآن الكريم إلى عدم قبـول الله الاحتجاج بمانعي الإيمان بالله وراثة أو تربية " وإذ أخذ ربك من بـني آدم مـن ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم : ألست بربكم ؟ قالوا بلى شهدنا. أن تقولوا يوم القيامة : إنا كنا عن هذا غافلين * أو تقولوا : إنما أشرك آباؤنا مـن قبل وكنا ذرية من بعدهم . أفتهلكنا بما فعل المبطلـون ؟ " (الأعـراف ١٧٢-١٧٣) . لذلك تضمنت آيات القلم هذه الفطرة : الله ، التعليم ، الفطرة الغافلة ، ثم حصول الطغيان في الأرض وعلله ، ثم كيفية علاجه ، والخاتمة بحسب سـنن علاقة التاريخ بما بعد التاريخ أو السياسة بالدين لان الإيمان بالله مشروط بالكفر الطاغوت بعد تبين الرشد من الغي [٥٤]. ويتضمن هذا الجواب الثاني الجواب الأول حالة خاصة منه لأن تأملات الرسول الكريم قد أوصلته إلى الخروج من الغفلـة

---

[53] - ولولا صحة هذا الفهم لما كان للفترة ما كان لها من داع لقلق الرسول وسؤاله زوجته وأهل الذكر من حنفـاء عصره ومسيحييه.

[54] - وتلك هي معاني سورة القلم التي هي عينها مضمون الرسالة الخاتمة في صياغة نظرية وفي تعين تـاريخي فعلـي. فالآية الأولى تتعلق بصفة الربوبية والمربوبية .والثانية تتعلق بالمألوهية والآلهية . والثالثة تتعلق بشرط التكليـف أو التعليم الديني. والرابعة تحدد مجال التعليم الديني . والخامسة تعين مجال هذا التعليم أي ما لا يعلمه الإنسان من غـير تعليم بالكتاب المرموز إليه بالقلم . والآية السادسة تشير إلى الطاغوت الذي يعتبر الكفر به شرط الإيمان . والسابعة تعلل الطاغوت بالعامل المادي. والثامنة تشير إلى العاقبة . والتاسعة تحدد مثال حي من الطاغوت يتصدى للرسالة . والتاسعة والعاشرة تتعلقان بالحرية الدينية رمزا إليها بالصلاة. والحادية عشرة والثانية عشرة تتعلقان بما يدعى إليـه الطاغية . والثالثة عشرة والرابعة عشرة تتعلقان بتكذيب النبي ورفض الرسالة لكأنه يجعل علم الله المطلـق بعملـه . والخامسة عشرة إلى الثامنة عشرة تتعلق بالجهاد والمساعدة الإلهية فيه. والأخيرة تتعلق بوجهي كل رسـالة: الكفـر بالطاغوت والإيمان بالله.

لكنه لم يتلق التكليف بتبليغ رسالة : فأمر بالقراءة في الفطرة التي أوصله التأمل إلى أدراك ما فيها من أحكام الله . لذلك أجاب بأنه ليس بقارئ أي لم يجهر بالرسالة لأنه لم يكلف بها بعد ولعلمه بأن التأكد من التكليف يوجب الحذر وعدم الاستسلام لما يمكن أن يكون مجرد وسواس . جواب النفي حذر من الرسول حتى يتأكد من أن مخاطبه ملاك وليس شيطانا . وحديثه مع خديجة وردها المطمئن يفيدان هذا المعنى .

ذلك أن التفكر قراءة في النفس لكتابة أسمى من الكتابة بالمعنى الاصطلاحي . فالمرء عندما يجهر بالقول يقرأ لغة من طبيعة تتعالى على كل اللغات والكتابات التواضعية لكونها شرط تعلم الكلام التواضعي : إنها اللغة التي رمز القرآن لها بفعل التسمية الذي علمه الله آدم وتلك هي فطرة الله التي فطر الناس عليها عندما لا يرين عليها ما يعميها فتكون شفافيتها على أحسن حال . لذلك فالنفس المصطفاة يمكن اعتبارها نسخة من اللوح المحفوظ في حدود : " ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء " . وقد أثبتنا في كتاب الشعر المطلق أن الرسم متقدم على وظيفة التكلم تقدم الموسيقى عليها . بل إن وظيفة التكلم رسم للمرئي وتسجيل للمسموع في النفس قبل التفوه به ومن ثم فهي كتابة وقراءة رسميتين وصوتيتين بالضرورة . وكلما تلكم المرء كان كلامه قراءة في نفسه لرسم المرئي وتسجيل المسموع اللذين فيها . وبصورة أدق فإن المرء إذ يشرع في الكلام يكون كاتبا قارئا للرسوم ومسجلا سامعا للأصوات . ومن دون ذلك لا يمكن للمرء أن يتكلم إلا هذيانا أو ثرثرة لا تعبر عن معان رسمها وسجلها خلال النطق بها نطقا حيا بمعنى تضمنه لفعل الفكر المتدبر والمتفكر . وبينما تعد الوظيفة الأولى التي هي الكلام الفعلي خاصية بشرية يمكن للوظيفة الثانية التي هي تكرار الأصوات أن تقوم بها الآلات . وبذلك يكون مضمون الجواب الأول هو أن

الكلام الحقيقي قراءة لكتابة من طبيعة متعالية على الكتابة الوضــعية : الكــلام الحقيقي قراءة لآيات الله في النفس رسوما وأصوات تتعالى على اللغات الوضعية .

المسألة الثانية

لماذا نهى الرسول عن كتابة الحديث ؟ لا يمكن القبول بالحجة القائلة : لئلا يقع الخلط بينه وبين القرآن . فهذا من السخف الذي لا يصدقه عاقل حتى في أمة بادية وأمية . فيمكن التمييز المادي بين الكتابين فضلا عن علم المختصين الذين أصبحوا يوصفون باسم القراء . وذلك كاف . التفسير المعقول والله أعلم هو: استحالة كتابة الحديث من دون مفاضلة بين أقوال الرسول كاستحالة كتابة السيرة من دون مفاضلة بين أفعاله . فما قاله الرسول في أكثر من عشرين سنة لا يمكن أن يدون كله. وما فعله لا يمكن أن يقص كله . فيصبح التدوين اقتصارا على بعض السيرة قولا وفعلا مفاضلة بين بعض أقوال الرسول وبعضها الآخر وبين بعض أفعال الرسول وبعضها الآخر . فماذا يمكن أن يكون المعيار عندئذ ؟ المعلوم أن القرآن دون كله دون مفاضلة . إذ لا خوف من التدوين عندما يكون جامعا مانعا . لكن الحديث لا يمكن أن يدون كله. ومن ثم فلا بد من المفاضلة: فيمتنع تحديد معيار الجمع والمنع وتلك هي المسألة التي ظلت إلى الآن عالقة . لذلك فالجواب هنا أيضا مضاعف :

١- علة نظرية هي امتناع تحديد معايير المفاضلة بين المأخوذ والمتروك من أقوال الرسول وأفعاله ومن ثم إمكان فتح باب الكذب على الرسول بسبب النسبة بين المأخوذ والمتروك فيصبح تزايد المأخوذ المتوالي بلا غاية : وذلك هو معين الكذب على النبي في أفعاله وأقواله . وقد أشار ابن خلدون إلى دور هذا الكذب في بعض الفرق الغالية وفي تحريف مفهوم التاريخ نفسه في فصل الملاحم والجفر .

٢- وعلة عملية هي فتح باب تحول العلم بالسنة إلى مؤسسة لتكوين السلطة الروحية المنهي عنها في الإسلام لأن رواة الحديث ليسوا مجرد رواة لما هو متن متناه لا يقبل الزيادة والنقصان كما هي حال القرآن الكريم بل هو متن مفتوح فيكون الراوي راويا وشبه مؤلف . وتلك هي بداية الانحراف في وظيفة العلم الديني الذي بات يجمع بين المعرفة المجردة التي لا تضفي قدسية على صاحبها بل تضفي عليه صفات العالم الخلقية والمعرفية والمعرفة المقدسة التي تضفي على صاحبها قدسيتها فيصبح عالم الدين سلطة ليس بصفات علمه بل بصفات موضوعه .

لكن الجوابين لا يقبلان الفصل في هذه الحالة للاتصال الوثيق بين عدم المعيار في المفاضلة بين المأخوذ والمتروك من أقوال الرسول وأفعاله وتكون السلط الروحية . فالمفاضلة بين الأحاديث (وهي قد حصلت فعلا إذ إن المسلمين خالفوا النهي فدونوا الحديث) لن تخلو من أن تكون : ١- بمعايير خارجية تتعلق بالرواة ٢- أو بمعايير داخلية تتعلق بمضمون الحديث ٣- أو بهما معا . ولما كان المعيار الثاني مستحيلا في البداية إذ هو يقتضي أن يكون علم النقد التاريخي قد اكتمل لم يبق إلا المعيار الأول لامتناع الثالث من دون الثاني . فينتج عن ذلك تكون السلط الروحية ذات العلم الحقيقي (لصدق الرواية) أو ذات العلم الوهمي (لكذب الرواية) . فالرواة الذين وقع تفضيلهم يصبحون سلط روحية تحدد معاني أقوال الرسول وبالتبعية معاني القرآن الكريم هذا إن لم يكونوا قد فضلوا لكونهم يشغلون هذه الرتبة بعد في الوعي الجمعي . والمعلوم أن هذا مناف لنفي القرآن السلط الروحية الملازمة لختم الوحي وتأسيس الاجتهاد والجهاد فرضي عين .

لكن الأمر الأساسي الذي لم ينتبه إليه المحللون هو القصد الأبعد أعني المدخل الذي ستعود فيه السلطة العلمية والروحية ليهود الجزيرة وخاصة في التفسير بالأثر

. فإذا كان العرب الذين هم جل المسلمين الذين عايشوا الرسول أمة بادية وأمية فإن الرواية والكلام المستند إلى الآثار سيكون المدخل المفضل لطغيان تأثير أهـــل الدينين المحرفين وخاصة يهود الجزيرة في تحديد دلالات المضامين القرآنية بتوســـط تحديد دلالات الحديث الذي هو أول تفسير للقرآن . فيهود القـــرآن أو يمـــسح بتوسط تهويد الحديث أو تمسيحه . وذلك ما حصل فعلا في محاولات التفـــسير الأولى بالأثر وفي القصص الشعبي وفي الحديث . وكان الرسول قد نبه إلى هـــذه الإمكانية فحذر من تصديق أهل الكتاب أو تكذيبهم ما يعني ضـــرورة تجنـــب إقحامهم في علوم الملة ووعيها التاريخي إلا بالمعنى الوارد في القـــرآن أي باعتبـــار كل ما يخالفون فيه القرآن تحريفا منهم لكتبهم حتى لا نكذب الأنبياء والكتب . تلك هي العلة ذات الغور البعيد والله أعلم .

IV - المفهومات المتعلقة بالفهم والاستفهام

ورد هذه المفهومات تباعا مقتصرين على حصر الآيات المتعلقة بها لاستقراء الحد المناسب لها على مثال ما فعلنا في مقال مفهوم الفقه ووظيفة الفقهــاء [55] دون أن نورد الآيات في المتن بل نكتفي بالإحالة عليها إحصائيا في الهوامش دون تحليــل عميق لأن ذلك يخرجنا عن الغرض المنهجي للبحث أولا ولأنه سيكون ثانيا أحد عناصر التفسير التي نسعى حاليا إلى تحقيق ما هو في مستطاع الباحث من شروط التفسير الفلسفي بالمعنى الذي نحدده في هذا العمل .

أولا : العمليات الاسترقامية للرموز والظاهرات :

١ -التفسير [56] ٢ -التأويل [57] ٣ - التعبير [58] ٤ - التفهيم [59] .

ثانيا : العمليات الفكرية التي غايتها أولا :

[55] - مقال مفهوم الفقه ووظيفة الفقهاء نشر في الكتاب الجماعي الذي اعد بمناسبة بلوغ الشيخ البوطي الستين مــن عمره. نشر دار الفكر دمشق بيروت ٢٠٠٠.

[56] - فسر ومشتقاتها وردت مرة واحدة في العلاقة بين الأمثال التعبير الأتم عن الحق.

[57] - وردت أول ومشتقاتها سبع عشرة مرة أغلبها في علاقة فهم الأحلام والرؤى

[58] - وردت عبر ومشتقاتها تسع مرات وقد استعملت جلها في علاقة الفهم بالأحلام والرؤى.

[59] - وردت فهم ومشتقاتها مرة واحدة. وقد استعملت لإفادة معنى الحكم المدرك لعلاقة الوضعيات الفعلية في نوازل الخلاف القضائي.

٥- التدبر [٦٠] ٦- التذكر [٦١] ٧- التفكر [٦٢] ٨ – الفقه [٦٣] .

ثالثا : أدوات الإدراك الجامعة بين ثانيا وثالثا :

٩- البصر [٦٤] ١٠- السمع [٦٥] ١١- اللب [٦٦] ١٢- الفؤاد [٦٧] .

---

60 - وردت دبر ومشتقاتها ٤٤ مرة. وإذا ما استثنينا بعض ما استعمل لوصف الهروب في الحرب فإن كل المشتقات تتعلق بالعودة على الأمر بالفكر لتعميق الفهم.

61 - وردت ذكر و مشتقاتها ٢٣٢ باعتبار ذكر التي وردت في ٧ حالات .

62 - وردت فكر ومشتقاتها ١٨ مرة كلها تتعلق باعتبار معاني الخلق (العالم والطبيعة) والأمر (التاريخ والشريعة)

63 - وردت فقه و مشتقاتها ٢٠ مرة

64 - وردت بصر ومشتقاتها ١٤٨ مرة وأغلبها أميل إلى دلالة البصيرة لان المنفي المشار إليه بتعطل الحاسة لا يقصد به عدم الرؤية البصرية بل الروية البصيرية.

65 - وردت سمع و مشتقاتها ١٩٥ مرة وأغلبها تقبل نفس الملاحظة التي لاحظناها حول البصر رغم عـدم وجـود مصطلح السميعة نظيرا للبصيرة. لكن لها معنى الفهم كذلك ومعنى الطاعة.

66 - القلب ليس له دلالة معرفية نظرية إلا نادرا ولا يتعلق بالعقل في القرآن بل له دلالة نفسية خلقية ويتعلق بالإرادة وتنقسم المشتقات إلى القلب بمعنى تغيير الوضع والقلب بمعنى الجارحة المدركة على النحو التالي: قلب الأولى وردت ٣٦ مرة والثانية ١٣٢ مرة..

67 - الفؤاد وردت ١٦ مرة ولها دلالة معرفية لكأنه الحاسة السادسة أو أصل الحواس الخمس أصلها الذي تتحد فيـه من حيث هي مدارك.

رابعا : الملكات التي تجمع بين ثالثا وثانيا وأولا :

١٣-الحس [٦٨] ١٤- العقل [٦٩] ١٥- الإدراك [٧٠] ١٦- الحكم [٧١] .

خامسا : الحصيلة الجامعة بين كل العناصر السابقة :

١٧- العلم [٧٢] ١٨- المعرفة [٧٣] ١٩- الشهادة [٧٤] ٢٠- القص [٧٥] .

---

68 - مفهوم الحس من أعجب المفهومات في القرآن الكريم. فقد وردت مادة حس ومشتقاتها في ست آيات هن: آل عمران ١٥٢ و ٥٢ الأنبياء ١٢ مريم ٩٨ يوسف ٨٧ الأنبياء ١٠٢ .ومعناها في الآيتين الأولى والثانية هو الإدراك. والمعنى في الآية الثالثة هو الشعور بتأثير البأس والمعنى في الآيتين الرابعة والخامسة هو الاستعلام. والمعنى في الآية الأخيرة هو معنى الصوت الذي تحدثه النار.

69 - وردت مشتقات عقل ٤٩ مرة وتتعلق بالآيات الكونية والأمرية والنصية.

70 - وردت درك ومشتقاتها ١٧ مرة وتتعلق بمزاعم الدراية لأنها في الأغلب تأتي في أسلوب السؤال الاستنكاري عن المزاعم حول حقائق الأشياء أو حول المفاجآت المستقبلية في ما يمكن أن ينتظره المرء دنيويا أو أخرويا. والدراية والخبرة ووردتا بمعنى العلم المحصل والمحقق. لذلك فالأولى ترد في الأغلب في شكل السؤال الاستنكاري لمن يدعي العلم بالغيب والثانية تصف العلم المحقق وتستعمل في وصف علم الله الأتم.

71 - وردت حكم ومشتقاتها ٢١٠ مرات وهي تتعلق بالحكمة والأحكام والحكم بمعنييه القضائي والتزيلي في كل المجالات قصدت تزيل المعاني على متعلقاتها المشار إليها في الوجود الخارجي.

72 - وردت علم ومشتقاتها ٨٥٥ مرة وأغلبها حول صفة العلم الإلهي وبصيغة المبالغة كعلام وعليم مع معنيي العالم (الكون) والعالمين (أي البشر سكان العالم)

73 - وردت عرف ومشتقاتها ٧١ وتجمع بين المعرفة والمعروف والاعتراف

74 - وردت شهد ومشتقاتها ١٦١ مرة ولها دلالة الشهود المقابل للغيب والشهود المقابل للنكران والشهادة في سبيل الله تضحية بالنفس.

75 - وردت قص ومشتقاتها ٣٠ مرة وكلها تتعلق بالخبر التاريخي وما بعد التاريخي حول العمل.

وتقبل هذه المفهومات التصنيف بالصورة التالية :

١- النوع الأول يخص الظاهرات الرمزية :

فمنها أربعة تستعمل لفهم وسائط التواصل الرمزية : اثنان يخصان الحقائق الدينية في صياغتها النصية هما التفسير والسمع (بمعنييه: مجرد الإدراك الحسي بالسمع ثم الطاعة) واثنان يخصان الأحلام كما ترد في الأحاديث (سورة يوسف) والأفعال غير المفهومة (قصة موسى مع العبد الصالح) هما التأويل والتعبير مع إمكان تعميم هذين على موضوع ذينك تعميما مكروها في السنن الإسلامية . فتأويل القرآن يعد ظاهرة بدعية لعلتين :

١- أولا لأنه يفترض عدم البيان في القرآن ما يحوج إلى التأويل كما هو شأن الأحلام والأفعال ذات القصد المجهول : فكلاهما مبني على ترجمة في أحاديث تحتاج إلى تأويل بخلاف القرآن الذي هو بيان للعالمين ومن ثم فهو محكم شكلا وليس بأحاديث ولا ينقسم إلى محكم ومتشابه إلا مضمونيا .
٢- وثانيا لأنه يفترض العلم بالمقاصد الغيبية في المتشابه المضموني الذي لا يعلم تأويله إلا الله فضلا عن كون التأويل في دلالته المتعلقة بالمقاصد الغيبية يعني تحقيق المعاني الواردة في النص في أعيان الوجود الدنيوي أو الأخروي وهو أمر ليس بيد أحد غير الله نفسه .

ليست هذه المقابلة بين المتشابهين والمحكمين من صنيعنا . فالقرآن هو نفسه الذي ميز بين هذين المستويين . فالقرآن كله محكم شكلا كما يتضح من الكثير من

الآيات القرآنية النافية للاختلاف فيه ولعل أبرزها دلالة آية هـود الأولى:" ألـر كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير ". والدليل أن آية النساء الثانية والثمانين : " ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا" تتعلق بالشكل هو امتناع أن يكون نفيا لوجود الاختلاف عامة . فلو صح ذلك على المضمون لما بقي معنى للتشابه . لذلك فالقرآن ينقسم مضمونيا إلى محكم ومتشابه.

فما هو المقصود بالإحكام الشكلي وفيم الحاجة إلى التفسير إذا كان القرآن محكما شكلا ؟ نفي التشابه الشكلي وإثباته المضموني هما اللذان يساعدان على حل هذه المسألة . فنفيه الشكلي مطابق للمقصود من الرسالة من حيث هي رسالة : إذ تلك هي وظيفة البيان التي لو علمها دجالو الفكر العربي لما وضعوه دون البرهان مقدمين أدنى الأدوات على أسمى الغايات . وليس لطبيعة المتراسلين من دور في ذلك إلا بما يكفي لتحقيق شروط التراسل بنوعيها الخاصة بالوسيط الرمزي (إذا كان التراسل بوساطة والمفروض ألا يوجد إلا هذا النوع بين كائنين منفصلين في الوجود الفعلي لأن الوساطة أو قناة التواصل هي الوصل بين الموجودين المنفصلين) والخاصة بالكتابة والقراءة أو ببث الرسالة صوغا وبتلقيها فهما . فلا معنى لرسالة تكون بشكلها حائلة دون تبليغ ما تريد تبليغه لمن يعلم اللغة المعبر بها ويعلم شروط التواصل بين الكائنات العاقلة وكيفياته .

وهذا لا ينافي وجود التشابه المضموني بل هو يكون أبلغ ما يكون إذا استطاع أن يبلغ تشابه المضمون بعدم تشابه الشكل في إفادة هذا التشابه : إي إن الهدف هو جعل المرسل إليه يدرك أن بعض المضمونات ليست في متناول فهمه وذلك هو بالذات المقصود بالغيب . لو كان شكل القرآن متشابها لصار رسالة مرقمة تحتاج إلى استرقام خاص غير نظام اللغة التي كتب بها كما هي الحال في كل الرسائل المرقمة فلا يكون بيانا للناس بل أداة لتقسيمهم إلى خاصة وعامة : وهذا هو زعم

كل الفرق الغالية التي تذهب المذهب الباطني فتعتبر كل القرآن متشابها وتزعم أن الراسخين في العلم قادرون على تأويله فيقرئون الآية السابعة من آل عمران قراءة لا يمكن أن يجيزها النحو العربي مهما تعسفنا على المنطق .

وذلك ما ينفيه نفي التشابه الشكلي . فالقرآن يفهم بقواعد اللغة العربية وبقوانين الفهم الإنساني إذا أدركنا أن الوظيفة الإفادية لمدلولات الدوال اللسانية (المعنى) إلى المدلولات المتعالية عليها [٧٦] (معنى المعنى) هي عينها نسبة الوظيفة الإفادية التي

---

[76] - لا بد هنا من حسم أمر يتفاقه فيه البعض بغير علم . فالمقابلة بين التعالي بمعنى القبلي في المعرفة والتعالي بمعنى عدم استنفاذ الإدراك لموضوعه يظنه البعض أمرين مختلفين إلى حد التفاقه في الاصطلاح والزعم أن ترجمة المفهوم الكنطي (التعالي بمعنى القبلي) فيها مشكل . وحتى لا نكرر ما قلناه في مناقشة ترجمة الأستاذ وهبة لبعض التصورات نكتفي بهذه الإشارة ونمر إلى ما هو أهم. فالمتعاليات في المعنى القديم والوسيط تتعلق بمعان ثلاثة متعاكسة هي الوجود والوحدة والخير من حيث هي ما لا يستنفذه إدراك في معرفة الموجودات. فتكون المتعاليات المعاني الأوسع كلية المشتركة بين الموجودات وعلة تعاليها على إدراكها لأنها علة عدم القدرة على تحديد الماهيات من دون تسلمها. وهو في الفينومينولوجيا ما في الأشياء من عدم القابلية للحصر في الإدراك الذي يعجز عن استنفاذها ومن ثم تسليمه بكونها ذات قيام خارج إدراكها دون تحديد لطبيعة هذا التجاوز للإدراك بكل أصنافه .أما التعالي بالمعنى الكنطي فهو فعل إضفاء الخاصيات الصورية التي يضيفها العقل إلى مواد موضوعاته التي يمده بها الحدس الحسي. ومن ثم فهي ما لا يرد إلى المادة المحدوسة في التجربة العلمية أي الصورة التي تمد هذه التجربة بالقدرة على جعل العلم يكون متصفا بصفتي الكلية والضرورة : إنها بالأساس المقولات بأصنافها الأربعة وما ينبني عليها من مبادئ ومسلمات. لكن مقابل هذه القبلية التصويرية يصبح العلم مقصورا على ظاهرات الأشياء ولا يتعداها إلى ما تتعالي به الأشياء عليه أو باطناها : فيكون شرط القول بالتعالي من حيث هو القبلي المعرفي التسليم بالتعالي من حيث هو ما لا يمكن للقبلي أن يستنفذه من الشيء أي الشيء في ذاته. ولما كانت الذات تدرك ذاها فإنها بهذا المعنى ستجمع التعاليين في ذاها: فمن حيث هي مدركة (اسم فاعل) لها التعالي بمعنى القبلي ومن حيث هي مدركه (اسم مفعول) لها التعالي بمعنى عدم قابلية الاستنفاذ الإدراكي. ومن ثم فهي شيء في ذاته بهاتين الصفتين، وتلك هي علة التجاوز الحاصل بدءا بفتشته وختما بهيجل وتوسطا شيلنج. فالأول جعل الذات مصدرا للصورة العقلية وللمادة الحدسية بفعل الوضع الذي يضع الأنا واللاأنا . وشيلنج بنا ذلك منطقيا في المثالية المتعالية المطلقة. وهيجل بين حصولها إدراكيا فينومينولوجيا (علم تجربة العقل) ونسقيا فلسفيا (تاريخ الفلسفة) وفعليا تاريخيا (فلسفة التاريخ) وفعليا ميتافيزيقا (المنطق) .والمرادفات التي يستعملها هيجل هي التعالي والطيران المتجاوز ueberfliegen والمرور إلى ما وراء الظاهرات الذي هو الكلي والضروري فيها أو الوجود الفعلي للعقل والعقل الفعلي للوجود كما في عبارته المشهورة: المعقول موجود والموجود معقول. أما التعالي الذي نقصده فهو ما نعنيه خلال كلامنا على الله في قولنا: سبحانه وتعالي . وهو يعني الأمرين . فعلمه شارط لوجود الأشياء ليس من حيث ظهورها فحسب بل وكذلك من حيث بطونها. وهو من باب أولى فوق كل إدراك ولا يحيط به إلا علمه. وتلك هي حياة القيومية الخالية من النوم

للمعاني العقلية المستقرأة من المدارك الحسية إلى الحقائق الوجودية ذات القيام المفارق لمداركنا ومن ثم فهي متعالية على مداركنا مهما بلغت من النفاذ والنفوذ إلا عند من يقول بالانطوائية التي تحصر الوجود في الإدراك . لكن الرسالة المحكمة شكلا تبلغ أمرين مضمونا :

الأول مضمون محكم وهو أم الكتاب ويتعلق بأحكام العمل وأخلاقه.

والثاني مضمون متشابه ويتعلق بأحكام النظر وأخلاقه .

ولا يتحول النظر إلى تأويل تصدر عنه الفتنة إلا إذا اعتبرنا فهمنا للمتشابه علما مطلقا ونهائيا وليس اجتهادا فنقلنا فهمنا للمتشابه المضموني إلى مترلة الأحكام أي إذا نفينا عنه البعد الغيبي بزعم انتسابنا إلى الخاصة العقلية أو الذوقية فأرجعناه كله إلى الشاهد إرجاع أصحاب الموقف الانطوائي الوجود الخارجي إلى المدركات الذهنية : وذلك هو الموقف الميتافيزيقي قديما ووسيطا والموقف الوضعي حديثا. لذلك فعندي أن القرآن محكم كله شكلا وأن المحكم المضموني الوحيد فيه هو آيات الأحكام العملية في التعامل والتعبد وآيات الشروط المنهجية والخلقية للعلم والعمل وأخلاقهما ويجمع بينها أربعتها مدلول أم الكتاب . وكل ما عدى ذلك متشابه مضمونيا وهو يصبح معين التأويل المنهي إذا نفي صاحبه علم الغيب

والسنة أو الوعي المطلق الذي لا يغيب عنه شيء. وإحاطة علمه بالوجود تختلف عن الوضع الفشتي لان الله ليس حادثا فيكون واضع نفسه وواضع موضوعه فضلا عن كون مفهوم "الكاوزا سوي" causa sui أو كون الشيء علة ذاته ومعلومها مفهوم متناقض لأنه يفترض الله معلولا وينسب إليه تعليل نفسه فيكون موجودا قبل أن يوجد نفسه ليوجدها ويعتبرون ذلك مفهوما يفسر الصيرورة الوجودية التي تصبح صيرورة إيجاد الله نفسه مرورا من القوة إلى الفعل . ومن ثم فكل خرافات التوحيد بين التاريخ وتحقق الروح بمعنى تعين الذات الإلهية في العالم من أسخف صور القول بوحدة الوجود.

فادعى تجاوز علم المخلوقات إلى علم الخالق بمجرد الرجم بمعرفة الذات الإلهية وعلاقتها بمخلوقاتها خلقا وأمرا معرفة مطلقة ونهائية تؤدي إلى الحرب على الآخرين ما يقتضي نفي كل القيم التي بنا عليها الإسلام التسامح الديني ثمرة لنفي الإكراه فيه خبرا وإنشاء .

وينبغي أن نفهم المقصود بالإحكام الشكلي . فالإحكام الشكلي المتعلق بالمحكم المضموني ليس فيه مشكل . إذ إنه من أيسر الأمور . فمن أيسر الأمور أن يكون كلامنا في المحكمات المضمونية التي تتعلق بالأنواع الأربعة التي جنسها أم الكتاب محكما بمعنى قادرا على التبليغ دون إبهام . المشكل هو في الإحكام الشكلي للمتشابه المضموني . وقد عالج ابن خلدون المسألة دون صياغتها الفنية التي نقدم هنا عند كلامه عن لغة التصوف والعجز عن التعبير البين عن التجارب الوجدانية في كتاب شفاء السائل حاصرا هذه القدرة في الأنبياء بتأييد إلهي فقال : " واعلم أن الخوض في هذا الفن من الأقوال محظور من وجوه :

١- أولها أن العبارة عن تلك المدارك والمعاني المنكشفة من عالم الملكوت متعذرة لا بل مفقودة لأن ألفاظ التخاطب في كل لغة من اللغات إنما وضعت لمعان متعارفة من محسوس ومتخيل ومعقول تعرفه الكافة إذ اللغات تواضع واصطلاح فلا توضع إلا للمعروف المتعاهد . فأما ما ينفرد بإدراكه الواحد في الأعصار والأجيال فلم توضع له ولا يصح أيضا التجوز بهذه الألفاظ على طريق المجاز إذ التجوز إنما يكون بعد مراعاة معنى مشترك أو نسبة . ولا نسبة بوجه بين عالم الملكوت وعالم الملك ولا بين عالم الغيب وعالم الشهادة فإذن العبارة عن أحوال عامل الملكوت متعذرة أو مفقودة . فكيف يتكلم بما لا يفهم فضلا عن أن

يودع الكتب وإن صاروا إلى ضرب الأمثال والقنوع بالإجمال فسبيل مبهم .

٢- وثانيها أن الأنبياء صلوات الله عليهم هم أهل المكاشفة والمشاهدة بالأصل إذ هي لهم جبلة وطبيعة واللمحة التي تحصل لغيرهم من ولي أو صديق بتكلف أو اكتساب . واطلاع النبي على أحوال الملكوت أكمل من اطلاع العارف والولي بل لا نسبة بينهما وهم قادرون على التعبير عن ذلك بإمداد الله إياهم بنوره ، ومع ذلك فلم ينقل ذلك . وقد سئل صلى الله عليه وسلم عن الروح فقال : " قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا " [٧٧] .

وينبغي أن نشرح أمرين في غاية الأهمية :

الأول يتعلق بنسبة ابن خلدون الآية إلى النبي وليس إلى الله مبرهنا بذلك على نفي قدرة الأنبياء على قول ما تحاول الشطحات الصوفية قوله من تجارب وجدانية حول الغيب .

والثاني يتعلق بأصل أحكام الشكل الذي يعلله ابن خلدون في هذا النص بمقارنة هذا السلوك النبوي التعبيري مع شطحات الصوفية .

فهل تعني نسبة ابن خلدون الآية إلى الرسول أنه ينسب تأليفه إلى محمد بالمعنى الذي يقول به أصحاب القراءات الحديثة المزعومة أعني بما يتصورونه لازما عن

[77] - ابن خلدون شفاء السائل لتهذيب المسائل تحقيق ونشر محمد بن تاويت الطنجي اسطنبول ١٩٥٨ص.٥٥-٥٦.

هذا القول من نفي كون الوحي وحيا [٧٨] ؟ وهذه المسألة تذكرني بحوار دار بـــيني وبين أحد الحاقدين من رجال الدين المسيحي في مصر على مسلمي بلاده إلى حد لا يتصوره عقل . قال لي سعيا إلى إفحامي : إن القرآن لا يمكن أن يكون كلام الله بل هو كلام محمد مع التسليم الجدلي بأن المضمون يمكن أن يكون معاني إلهية . فسألته سؤالين بأسلوب الإفحام كما هو شأن الجدل الكلامي مع من لا يطلب الحقيقة في سعيه إلى إثبات معتقده ودحض معتقد المحاور : الأول هل يعتقـــد أن الطبيعة لم يخلق الله إلا مثلها وترك لغيره خلق تعيناتها الفعلية في الكون ؟ وهـــل يعتقد أن المسيح عليه السلام من حيث هو لحم ودم من خلق الله أم إن فكرتـــه وحدها من خلق الله و وجوده العضوي من زنى مريم (حاشاها) ؟ [٧٩] .

ولنعد إلى موضوعنا . فليس يوجد أدنى مانع عقلي إذا تصورنا الله قـــادرا علـــى الكلام بكل لغات العالم عند التسليم بأنه عالم بكل أحداثه ومن ثم فهو يخاطـــب كل نبي بلسان قومه إما مباشرة أو بواسطة ملك . نفي تلك الحقيقة يشترط نفي هذه الحقيقة . لكن التسليم بهذه لا يقتضي ضرورة التسليم بتلك كما هو معلوم

[78] - وهذا الاقتضاء ليس واجبا ولا حتى مرجحا لعلتين . أولا لأن النبي لم يقل إن الوحي يأتيه في أشـــكاله الغالبـــة بصياغة لسانية . وثانيا لأن فعل الترجمة إن نسبنا إلى النبي وظيفة الصياغة العربية للقرآن ليس بالضرورة أمرا تابعـــا للأفعال الإرادية المختارة فيعد من يصدر عليه القول مؤلفا له. فإذا كان الكثير من عباقرة الشعراء يزعمون أن أهـــم أعمالهم ليست من التأليف الواعي فأحرى بالوحي أن يكون من طبقة أرفع بما لا يتناسب مع هذا النوع من الإبداع الذي ليس كله منهيا عنه في القرآن كما تبين سورة الشعراء التي شرحنا نظريتها الشعرية في مقال عولمة النخـــب . فيكون اكتشاف العبارة القرآنية من جنس الحدوس التامة التي تأتي لكبار العلماء تامة الصياغة عنـــدما يكتـــشفون عبارات علمية شبة مكتوبة وهي من التعقيد بحد لا يقدره من يصح عليه الوصف بأصحاب عقول العصافير وأجسام البغال. يمكن إذن أن نتصور الرسول مترجم القرآن من اللسان الكوني الذي يخاطب به الأنبياء إلى اللسان العـــربي (وهو معنى أن كل قوم يرسل إليهم نبي بلسانهم) دون أن يعني ذلك أنه مؤلفه. لكننا نهينا عن اعتقـــاد مثـــل هـــذا الاحتمال الممكن عقلا لما فيه من الشبهات نقلا فانتهينا عقدا دون أن نلغي النظرية عقلا.

[79] - حدث ذلك في نهاية السنة ٢٠٠٤ ببيت الزميل حسن حنفي خلال حفل عشاء تكرم بتنظيمه للمـــشاركين في ندوة الجمعية الفلسفية حول النقد في التراث العربي الإسلامي . لكني نسيت اسم المحاور فضلا عن كوني لا أريد أن اذكره بالمعنيين لأني أعجب من رجل دين مبدأ دينه الأول المعلن هو الحب لا يقطر لسانه إلا بالكراهية لكل ما هو مسلم !

في الشرطية المتصلة ونقيضتها . لذلك فلا بد من إثبات التعاكس لننتقل من مجرد اللزوم بين المقدم والتالي إلى التلازم بينهما في حالة القرآن . وعلينا عندئـذ أن نفهم القصد من نسبة ابن خلدون الآية إلى محمد . فهو لا ينفي كونها قرآنا من عند الله بل هو يعني أن الله سدد محمدا ليصوغها بإحكام حـول واحـدة مـن متشابهات الوجود التي بينها إليه القرآن الكريم . فيكون كلام الله على لسان النبي من جنس " وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى " . هذا هو قصد ابن خلـدون والله أعلم .

أما المسألة الثانية وهي قصدنا في هذا البحث فحلها أصـبح بينـا : الإحكـام الشكلي في التعبير عن المتشابه المضموني من خصائص الأنبياء المؤيـدين مـن الله وهي من   علاماتهم التي لا تكذب إيجابا وشطحات الصوفية من المؤيدات السلبية لهذا التوفيق الإلهي . وهذا هو قصد ابن خلدون من المقارنة . وذلك هو القصد الأساسي بالإعجاز القرآني : التعبير المحكم على المضمون المتشابه [80] ومعنى ذلك أن كل من يزعم حل مغلقات الوجود ونفي الغيب متنبي كذاب سـواء ادعـى ذلك عن طريق الوحي أو عن طريق العقل . وكلا الادعاءين ولد نخبة تـتلكم باسمه . فالعلمانية تزعم علم الحق المطلق عقلا ومن ثم فهي ثمرة التنبـؤ العقلـي الكاذب . و الأصلانية تزعم علم الحق المطلق وحيا فتكون إما ثمرة وهم الـوحي الكاذب (في نظريات التصوف المغالي والباطنية فالأولى تزعم القطـب والثانيـة

---

[80] - وهذا الفهم هو ما ذهب إليه السكاكي في مفاتيح العلوم تحقيق نعيم زرزور بيروت دار الكتب العلميـة ط.٢ سنة ١٩٨٧ ص.٥٩١-٥٩٢. وكل محاولات تأسيس نظرية الإعجاز من الرماني إلى الجرجاني مـرورا بالبـاقلاني تدور حول هذه المعاني فتستند إلى حل معضلة التقابل بين إحكام الشكل وتشابه المضمون للدلالة على تمكن القرآن من أساليب البيان المتعالي على طوق الإنسان : لان المضمون غير المتشابه يمكن أن يساعد المعبر بإحكامه في عمليـة التبليغ فيغني عن الإعجاز التعبيري بوجه الفصاحة علاقة بالرصيد اللساني وبوجه البلاغة علاقة بفراسة حال الخطاب لانتخاب مناسب الجواب. ويجمع بين الوجهين الإعجاز التعبيري الذي هو القدرة على الإيصال التام لكأن التواصل بين حديه تام الشفافية.

تزعم الإمام فوق النبي) أو ثمرة تحريف الوحي الصادق (في الأصوليات السنية) والأمة الإسلامية لسوء الحظ تعاني من هذه المواقف وثمرتها المرة الأكثر كذبا وادعاء قصدت النخبتين العلمانية و الأصلانية .

وحاصل القول إن النص القرآني يكون في إحدى حالتين :

١- إما محكم المضمون غنيا عن التأويل فيكون فيه التفسير كافيا . والمقصود بالتفسير هنا تحليل الشكل الذي يمكن فيه استعمال كل أدوات الفهم دون استثناء لأن وظيفتها ليست تأويل المضمون الذي هو غني عن التأويل لأحكامه بل فك رموز الشكل المعبر عنه بحسب قوانين اللغة والبيان وقوانين التواصل بين الكائنات العاقلة .

٢- أو متشابها يحرم تأويله فيقتصر فيه على نفس المعاني التي سبق ذكرها في تفسير المحكم من باب أولى لأن المتشابه منهي عن تأويله نهيا لا يستثني اقتضاء شكله نفس الحاجة إلى التفسير وفك رموزه بحسب قوانين اللغة والبيان والتواصل بين الكائنات العاقلة مع الإحجام عن تفضيل احد احتمالات الفهم للمعنى المتشابه على الاحتمالات الأخرى لئلا يتحول الاجتهاد إلى ادعاء العلم المطلق .

فيكون التفسير الذي أجمع عليه علماء الشرع شاملا لكلا النوعين . وقد أتى مفهوم التفسير في القرآن في آية واحدة هي الآية ٣٣ من سورة الفرقان : " ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيرا " متعلقا بأهم أساليب التعبير القرآني قصدت الأمثال التي قوبلت في الآية بالحق والتفسير الأحسن . ومن ثم فالتفسير

لا يعني مجرد الشرح اللفظي بل هو بيان الحق وراء الأمثال وتفسيرها أحسن تفسير بإيضاح معناها من خلال الحق والتفسير الأحسن في القرآن نفسه .

بقية المفردات تشمل تصوراتها كل الظاهرات الكونية والشرعية :

لكنها لا تشملها بنفس الكيفية بل هي تشملها على أوجه خمسة : ١- شمول طبيعة الإدراك ٢- وشمول منهج الإدراك ٣- وشمول أحكام المنهج السديد ٤- وشمول أحكام المنهج غير السديد ٥- وشمول أحكام كل أحكام الشمول أو نظرية الاجتهاد والجهاد القرآنية علما وعملا .

١- فبعضها الأول يتعلق بطبيعة الإدراك (العقل والفقه) .

فالعقل يعني فهم الكلام سواء كان نصا أو قولا . والفقه يشمل وظائف العقل مع فهم كل الظاهرات الأخرى أو بصورة أدق كل الآيات الكونية فضلا عن الآيات الشرعية التي هي نصية في مستويين : في مستوى الرسالة المباشرة وفي مستوى قص الرسالة للرسالات السابقة لتكون مادة لاعتبار الآيات الأمرية الواحدة في كل الرسالات على الأقل من حيث العقد في المبادئ الأساسية للدين المطلق أو الإسلام الذي لا يخلو منه دين طبيعيا كان أو مترلا إذ هو مقصود الفطرة التي فطر الله الناس عليها . وبهذا المعنى فالمقصود بالعقل المتعلق بالآيات الأمرية نصا مكتوبا أو قولا منطوقا ليس خصوصيات ثقافة بعينها بل ما تشير إليه الرموز اللسانية من متعاليات قابلة للقول بكل اللغات ومن ثم فتعينها في لغة بعينها لا يحصرها في خصوصيات ثقافة تلك اللغة .

فتكون اللغة في أدائها للمعاني الأمرية من جنس اللغة العلمية في أدائها للمعاني القانونية العلمية : ليس للرموز المعبرة عن القانون من حيث دوالها من فائدة عدا الإحالة إلى العلاقات القانونية التي هي كونية أو ساعية إلى الكونية . وإذا كان إثبات ذلك بالنسبة إلى الرسالة المباشرة قد يبدو قابلا للنقاش فإن إثباته بالنسبة إلى قص التجارب الرسالية السابقة في القرآن من أكبر الأدلة على صحة ما نشير إليه : الآيات الأمرية كونية ولذلك فالمخاطب بها هو الإنسان من حيث هو إنسان بل إن القرآن يخاطب كل الكائنات وليس الإنسان وحده . وهي تفهمه لأنه قابل للترجمة إلى كل منطق أي كل واسطة تعبير وتواصل (مثاله منطق الطير في القرآن وفهم النمل للكلام الخ...) [٨١] .

وقد يشكك البعض في هذه الدعوى بحجة أن اللغات تواضعية فكيف يمكن أن تكون قابلة للفهم من قبل من لا ينتسب إلى الجماعة المتواضعة ؟ وطبعا فهذا الاعتراض الذي يبدو وجيها يكذبه التاريخ عند حصر الكلام في الجماعات المشتركة في النوع رغم عدم الاشتراك في التواضع بدليلين هما قدرتنا على فهم اللغات الميتة وقدرتنا على استرقام الرسائل المرقمة . لكن المشكل هو في الجماعات التي لا تشترك في النوع . وهذا أيضا يمكن دحضه بحجتين علميتين : فنحن بتنا قادرين على فهم أنظمة تواصل الكثير من الحيوانات غير البشرية ثم إن اكتشافنا قوانين الظاهرات الطبيعية لا يختلف في شيء عن فهم وسائل التواصل بين الكائنات المتواصلة بأدوات رمزية . فالظاهرات الطبيعية والعضوية على وجه الخصوص تتوصل بتبادل الإشارات والمعلومات واستعمال وسائط تواصل لعل أهمها في العضويات لغة الوراثة . ونحن نتواصل معها ذوقيا (جمالها وقبحها) ورزقيا (منها نقتات) ونظرا (نستقرئها لنحدد مجاري عاداتها) وعمليا (نسوسها) ووجوديا (نعتبرها آيات دالة على مدلولات بعدها) .

[81] - عالجنا المسألة باستغراق في مقال بعنوان فلسفة الترجمة الفلسفية قد يصدر قريبا في إسلامية المعرفة.

لذلك فلا مانع عقلا من تصور القرآن متضمنا رموزا وإشارات تخاطب غيرنا لا نفقهها وراء ما قصد به خطابنا من حيث نحن بشر وهي موجهة للمخاطبين الآخرين بمنطقهم الذي هو من جنس منطق الطير ومنطق النمل أو منطق الجن وراء منطق الإنس الخ... وفي كل الأحوال فهذه مسألة إيمانية يكفي فيها ألا تكون ممتنعة عقلا حتى تصبح مرجحة وجودا على الأقل بالنسبة إلى المؤمنين بها . ولما كان جل الموجود ليس حقيقة إلا بقدر إيماننا بكونه حقيقة بات وجود العالم نفسه قضية إيمانية : أؤمن بأن العالم المادي موجود لكني لا أملك عليه دليلا عقليا أقوى من الأدلة التي نستعملها لإثبات وجود الله مثلا .

وتلك كانت الفكرة الرئيسية في مشروع ديكارت كله إذا صدقنا ما قاله هو نفسه للكاردينال ده برول . إثبات وجود الله أكثر قابلية للتحقيق عقلا من إثبات وجود العالم رغم ما يشبه الضرورة الحسية في القول بوجود العالم . لكن الموسوس يؤمن بأن وساوسه أكثر حقيقة من العالم الحسي . وحتى حجة المقابلة بين الأثر الفعلي للوجود المادي وعدم الأثر للوجود الوهمي فهي حجة واهية : فالحالم يحتلم فعلا والموسوس يرى فعلا ما نعتبره نحن وهما ويتكلم مع من يراه بل ويعيش حياة كاملة مع أبطال هذيانه (من منظورنا) . فمن يدرينا فلعل كل العالم الحسي هذيان جماعي نتصوره حقيقة وهو دون الأحلام لأننا قد نكتشف أنه لم يكن إلا كابوسا !

٢- وبعضها الثاني يتعلق بطريقته (التدبر والتفكر) .

التدبر والتفكر يتعلقان بطريقة الفهم والفقه ويشملان كل الآيات الكونية والأمرية .

٣- والبعض الثالث يتعلق بأدواته الخاضعة لطريقته : (السمع والبصر) .

والسمع والبصر يؤخذان في معناهما البسيط من حيث هما إدراك حسي . لكن المعنى المؤكد عليه في القرآن هو ما يناسبهما من فهم ناتج عن التدبر والتفكر كما في البصيرة (وقياسا عليها السميعة) . ويأتي هذا خلال الدعوة إليهما أو خلال التأسي بمن أحسن استعمالهما من الأنبياء والعباد الصالحين أو خلالهما معا لأن الثاني هو أفضل أدوات الدعوة إلى الأول .

٤- والبعض الرابع عكسها أي استعمال الأدوات من دون الطريقة وما ينتج عن ذلك من ضلال :

ويأتي هذا في نفس الظرف السابق للحالة الثالثة ملازما له تنبيها لسوء الاستعمال ودعوة مضاعفة لحسن الاستعمال من أجل هدف الدعوة الأبعد توجيها للبشر إلى شروط حسن المآل في الدنيا والآخرة : منهج العلم الاجتهادي بطريقة التواصي بالحق ومنهج العمل الجهادي بطريقة التواصي بالصبر .

٥- ونظرية وحدة الكل من المنظور الإسلامي : نظرية المعرفة-التربية الشاملة .

وهذه الوحدة هي نظرية المعرفة الاجتهادية (التواصي بالحق) ببعديها الفاعل والمنفعل ونظرية العمل الجهادية (التواصي بالصبر) ببعديها الفاعل والمنفعل وباتحاد هذه الأبعاد الأربعة في أصلها جميعا أعني تدبر القرآن الكريم . فلنشرح ذلك

شرحا نرجو من الله أن يكون محكما من حيث الشكل إن شـــاء الله . فليـــست نظرية المعرفة في هذا المنظور تعني مـــا يمكـــن أن يفهـــم عنـــد الكـــلام عـــن الابستومولوجيا سواء أخذناها بالمعنى الضيق (نظرية العلم) أو بـــالمعنى الواســـع (نظرية المعرفة) . إنما المقصود ظاهرة معقدة تجعل الوجود الإنساني من حيث هو وجود إنساني ذا مدد يعطيه سلطانا علميا وسلطانا عمليا مجـــردين ومطـــبقين في الكون (هما عين الاستخلاف بحسب التأويل الخلدوني) [٨٢] بفعلين معقـــدين لا يقتصران على النظر والعمل من حيث هما جزءان من مؤسسات الجهاز العمراني بل هما عين أحكام عمل الجهاز العمراني نفسه بكل أبعاد هذا العمل في مجـــالات القيم الخمسة التي هي طبيعة تعلق الوجود الإنساني بالكون وما بعده خلقا وأمرا.

---

[82] - انظر المقال الذي قدمته في أول ملتقى لمعهد الوحدة الإسلامية بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا بعنوان شـــروط وحدة الأمة لأداء رسالتها.

V - نظرية "المعرفة-التربية" القرآنية الشاملة .

يمكن أن نحلل نظرية "المعرفة-التربية" الشاملة القرآنية من حيث هي فـن قـائم الذات على مرحلتين كذلك أولاهما تدرس مقومات نظرية المعرفة الشاملة والثانية تحدد دلالة التطابق بين نظرية المعرفة الشاملة ونظرية التربية الشاملة :

فأولاهما ندرس فيها هذه النظرية من خلال مفهومين يستعملان عادة بمعنى الترادف وهما مختلفان تمام الاختلاف : الطريقة والمنهج في فعل الإنسان وانفعاله خلال التعلقات الإنسانية الخمسة بالوجود عامة التعلقات التي هي عين أصناف القيم الخمسة وموضوع التنافس بين البشر ومن ثم فهي لحمة العمران وسداه . ونعين دلالاتها الفلسفية من خلال تحليل سريع للمآزق التي آل إليها الحل النقدي الكنطي .

والثانية نبين فيها التطابق بين نظرية المعرفة الشاملة ونظرية التربية الشاملة في القرآن الكريم وعلاقة ذلك بخصائص النص التي حددت المواصفات التي ينبغي أن تتحقق في منهج فهمه وقراءته وهي عينها أدوات التعليم عامة والتعليم الأسمى أو التعليم الديني خاصة .

وبذلك يتبين أن اكتشاف كل مناهج القراءة والفهم المناهج التي تقبل الجمع تحت اسم واحد هو الهرمينوطيقا عامة بمعانيها اللسانية والتاريخية (شكلا) والفلسفية والدينية (مضمونا) في الفكر الديني عامة وفي التعليم الديني خاصة لم يكن مجرد صدفة بل هو ضرورة لا تخلو منها تجربة تاريخية بشرية سواء كان نص دينها مترلا أو طبيعيا لصلته الحتمية بالآداب والتاريخ جمعا لأصناف القيم الخمسة إما لذاتها أو لتعلقه بأحكامها الدينية والخلقية : الذوقية والرزقية والنظرية والعملية والوجودية .

المرحلة الأولى مقومات نظرية المعرفة وعلاقتها بالطريقة والمنهج:

فالطريقة والمنهج هما طبيعة الصلة بين الفاعل (الطريقة) والمنفعل (المنهج) في التعلق القيمي بين الإنسان من حيث هو مستخلف وأي موجود من الموجودات من حيث هي مجال ممارسة الاستخلاف : طريقة التعلق الذوقي ومنهجه فعلا وانفعالا وطريقة التعلق الرزقي ومنهجه فعلا وانفعالا وطريقة التعلق النظري ومنهجه فعلا وانفعالا وطريقة التعلق العملي ومنهجه فعلا وانفعالا وطريقة التعلق الوجودي ومنهجه فعلا وانفعالا من منظور الوعي بهذه التعلقات التي هي بدورها موجودات يتألف منها مفهوم الاستخلاف عندما تكون الطريقة والمنهج في الفعل والانفعال جاريين بحسب الأحكام الشرعية وهما مصدر مفهوم الطاغوت في حالة جريانهما بغير هذه الأحكام ناهيك عن جريانهما بالتعارض معها .

لكن القرآن الكريم استعمل مصطلحين شبيهين بمصطلحي الطريقة و المنهج هما الشرعة و المنهاج (المائدة ٤٨) لوصف العلاقة بين الدين الكلي في تعاليه وتعينات تحققه في التاريخ الفعلي بفضل التنافس المشار إليه في نفس الآية . ما المقصود ؟ فلنحاول فهم الفرق بين الطريقة والمنهج أو بين الشرعة والمنهاج من خلال التمييز بين علاقة فعل المعرفة بفاعلة وعلاقته بمفعوله . فعلاقته بفاعله يمكن تسميتها الطريقة التي يفعل بها الفاعل فعله : وغالبا ما تكون صفات هذه العلاقة من جنس خلق التعامل . وعلاقته بمفعوله يمكن تسميتها المنهج الذي يحقق انفعال الموضوع بالفعل : و غالبا ما تكون صفات هذه العلاقة من جنس الحذق الصناعي .

فيتبين من ذلك أن الطريقة أقرب إلى أخلاق الفعل ليكون على أحسن وجوهه قيميا وأن المنهج أقرب إلى تقنيات الفعل ليكون على أحسن وجوهه تقنيا. فيكون معيار المنهج النجاعة التقنية ومعيار الطريقة السمو الخلقي . ومعنى ذلك الإنسان يمكن أن يحقق فعلا ناجعا تقنيا ومقتصرا على النجاعة التقنية مع المواد أو مع البشر فيكون ناجعا وقد يكون مع ذلك فظا وغليظا . فإذا أضفت إليه الطريقة في فعل العلم التقني كان ذلك سياسة الفعل وليس تقنية الفعل فيكون سمحا ولطيفا . ومن الأمثلة على ذلك ما يقوله القرآن للنبي في طريقة سياسته الجماعة : "ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك" هذا يتعلق بالطريقة. أما منهج التربية مثلا أو تقنياتها فهي واحدة . لكن كيفية استعمالها هو الطريقة التي تحقق المطلوب . وأول ذلك جعل المربى هو نفسه مشاركا في فعل التربية كما يبين ذلك ابن خلدون في كلامه عن أخطار التربية التعسفية .

وكل من قرأ القرآن بتمعن يعلم أن كل الآيات المسددة لخطى النبي في السياسة والتربية تتضمن الكلام عن الطريقة خاصة لان المنهج يمكن أن يعد من شؤون الدنيا . ففضلا عن الآية التي قدمنا يمكن ذكر الآيات التي تشير إلى الاقتصار على التذكير والإقناع دون التشهير والفرض من أمثال العبارات : ليست عليهم بمسيطر أو أفأنت تكره الخ... وكلها تتعلق بالطريقة . لكن الطريقة التي تعتبر بديلا من تربية الرسول المسددة بالتوجيهات الإلهية هي الطريقة التي وصفت في القرآن بمفهومين هما : مفهوم التواصي بالحق في الاجتهاد ومفهوم التواصي بالصبر في الجهاد . لذلك اعتبرهما الله مرادفين للإيمان والعمل الصالح وشارطين للاستثناء من الخسر .

فالتواصي بالحق يجعل الحق حصيلة عمل مشترك بين طلابه فيصبح أصل الأخوة المتعالية على العرق وكل أسباب التمييز بين البشر . والتواصي بالصبر يجعل العمل به خاضعا لنفس المعيار . فلا بد أن يكون العمل مشتركا بين القائمين به حتى

يكون عملا حقا . لذلك اعتبرنا هذين المفهومين مصدر المؤسسات البديل من المؤسسات الوصية التي نفاها القرآن لكونها مصدر الطاغوت . فلا وجود لكنيسة روحية (النخب الدينية) ولا لكنيسة عقلية (النخب العلمانية) بل مؤسسة التواصي بالحق ومؤسسة التواصي بالصبر هما اللتان تشرفان على الاجتهاد منهجا للنظر بطريقة التواصي بالحق والجهاد منهجا للعمل بطريقة التواصي بالصبر .

الاجتهاد منهج يطوع الموضوع النظري بشرط أن يكون بطريقة التواصي بالحق والجهاد منهج يطوع الموضوع العملي بشرط أن يكون بطريقة التواصي بالصبر.

وحتى نتمكن من إيضاح هذه المسألة العويصة سنصوغها بلغة الفلسفة المعاصرة وسننطلق من الوظيفة التي ينسبها البعض إلى النقد الثالث عند كنط [٨٣] : نقد ملكة الحكم . فالموضوع الثالث الذي تصوره البعض جسرا واصلا بين العلمين النظري والعملي لنا فيه رأي مختلف تماما عن الرأي السائد قد يستعصي فهمه على الكثير لأنه صادر عن هذا التصور العميق لنظرية المعرفة الشاملة التي هي عين منزلة الإنسان المستخلف في العالم . وسنحاول شرح هذا الرأي بأقصى ما يمكن من الوضوح عملا بالإحكام الشكلي الذي هو عين البيان الذي يتصوره ذوي الفكر النعسان منزلة دون العرفان فضلا عن البرهان ! فموضوع نقد ملكة الحكم

---

[83] - علة لجوئنا إلى هذا المثال يقتضيها الموضوع المدروس نفسه. فلا يمكن أن نتكلم في نظرية المعرفة كلاما مقبولا من المنظور الإسلامي دون التخلص من التقاليد التي أرساها كنط وآلت إلى الردين المهدمين للبشرية قصدت حط العمل إلى النظر في الوضعية النظرية أو العلموية التي تطبعن كل شيء ورفع النظر إلى العمل في الوضعية العملية التي تؤرخن كل شيء . ونحن نستعمل الحط والرفع بالمعنى الناتج عن المقابلة الكنطية بين النظر الذي لا يعلم إلا الظواهر والعمل الذي يتعلق بالبواطن . لكن المنظور الإسلامي لا يعتمد هذه المقابلة وهو لا يرى العمل قابلا لأن يكون ذا معنى وقادرا على البلوغ إلى الحقيقة إذا لم يكن بهدي من العلم. فإذا اقتصر النظر على المظاهر فإن العمل لن يكون إلا مثله أو دونه. فهما عندنا كلاهما اجتهادي وجهادي: فهو اجتهادي بمعنى أن المرء يبذل الوسع ليعلم ما هو ميسر (ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء) وليعمل ما هو قادر عليه. والفعل يكون في الحالين مجاهدا مجاهدة وجهادا. لكن داعيا آخر كان منطلق الحل المناسب الذي تمكنا من الوصول إليه قصدت فقه اللغة العربية الذي جعل الفكر الإسلامي يسمي القيم الخلقية باسمي الحسن والقبح فيبين الصلة الوثيقة بين القيم الخلقية والقيم الذوقية ليوحي لنا بالحل البديع الذي تضمنته الرسالة الخاتمة وكان مهملا بسبب موت السؤال الفلسفي في فكرنا.

فاقدة للوحدة التي تبدو موجودة في موضوعي النقدين الآخرين إذ هو يجمع بين موضوعين مختلفين تمام الاختلاف بل إن الإبقاء عليه منفصلا عنهما يفيد أنهما هما بدورهما فاقدان للوحدة بالنقص لا بالفضل . فالقسم المتعلق بالجميل والجليل منه غير لأنه تابع للنظر كما سنرى والقسم المتعلق بالغائي العضوي والكوني غير لأنه تابع للعمل كما سنرى كذلك .

يمكن أولا أن نعتبر القسم الأول من موضوع نقد ملكة الحكم البعد الانفعالي من النظر الذي لم يدرس منه كنط إلا البعد الفاعل الذي ينسب إليه الفاعلية في النظر . فكلا البعدين من مفاعيل ملكة الحكم فاعلة صورة الإدراك في نقد العقل الخالص ومنفعلة بمادته في نقد ملكة الحكم . فالحكم في النظر فاعل وهو الذي يصوغ المادة : وهو ما يعنيه كنط بالتعالي أو قبلية التصوير العقلي لمادة الحدس شرطا للتجربة ولموضوعها وللخاصيتين الضامنتين لموضوعيتها (الكلية و الضرورة) . وهو في الجميل والجليل منفعل إذ يبدو دور الصوغ ناتجا عن المادة نفسها (وهي مضمون الخيال المبدع) والفكر يتلقاها أو هو ينفعل بها. ومثلما يبلغ فعل ملكة الحكم في الوظيفة التوجيهية حدود الوظيفة التحديدية حيث تتجاوز قدرته التصويرية ما تقبله المادة التجريبية من تصوير فتتولد المثل فكذلك يبلغ الانفعال أقصاه في إدراك الجليل حيث تبلغ قدرة المادة التصويرية ما يحتمله فعل الحكم المصور : فيكون التجاوز الميتافيزيقي في فعل النظر الذي يدرسه نقد العقل الخالص مناظرا للجليل في انفعاله بحيث يكون اللامصور عين الجليل ! .

ويمكن ثانيا أن نعتبر الحكم الغائي في نقد ملكة الحكم ممثلا للبعد الانفعالي من الحكم العملي الفاعل في نقد العقل العملي . ذلك أنه يوجد نفس التناسب بين بعديهما التناسب الذي وجدناه بين بعدي النظر وبعدي الحكم الجمالي والجلالي . فالغائية العضوية من ملكة الحكم تناسب الأخلاق من العقل العملي والغائية

الكونية تناسب الدين منه : فتكون الميتافيزيقا العملية [٨٤] في فعل العمل منـــاظرة للدين في انفعاله ! .

وفي الحقيقة فإنه ينبغي أن نعكس في كل هذه الحالات لأن حقيقة الأمر في العمق هي ما نصفه هاهنا . فالعقل ليس فاعلا في نقد العقل الخالص إلا وهما لأن كـــل تصوير يفترضه لا بد أن يعيد فيه النظر بلا توقف ولا غاية ومن ثم فهو فعـــل في ذاته وانفعال بموضوعه : وتلك هي علة تطور المعرفة العلمية المتواصل . إنـــه في الغاية منفعل لكون تاريخ النظر هو التخلي المتوالي إلى غير غاية عن كل أفعـــال العقل السابقة من أجل فعل فرضي للتلاؤم مع فعل المادة المعرفية . أما في القـــسم الأول من نقد ملكة الحكم فهو ليس منفعلا إلا وهما لان التصوير الـــذي يحقـــق الأثر الفني خالد ولا يحتاج العقل إلى تغييره بل إن الحياة الإنسانية كلها هي الـــتي تتغير بمقتضى ذوقها لذلك الأثر . فيكون العقل في هذه الحالة هو الفاعل والمـــادة هي المنفعلة .

تلك هي العلاقات الدقيقة والعميقة التي تتألف منها نظرية المعرفة القرآنيـــة الـــتي يتأسس عليها منهج الفهم والقراءة لكل آيات الوجود نصيها وطبيعيهـــا . وقـــد غفل عنها الفكر البشري قبل الإسلام ثم عاد إلى الغفلة عنـــها منـــذ أن توقـــف اجتهاد المسلمين وجهادهم لتحقيق شروط الرسالة . ثم تدعم النسيان منذ أن قبل الفكر الحديث تحليلات كنط فبقي الفكر مترددا بين رد النظـــر إلى العمـــل في الفشتية وما تلاه من رومانسية وإيديولوجيات عملية شموليـــة إلى نهايـــة القـــرن المنصرم ورد العمل إلى النظر في الوضعية وما تلاها من علموية وإيـــديولوجيات

---

84 - ولا يمكن للمرء ألا يعجب من رفض التجاوز الميتافيزيقي لفعل العقل في النظر وقبوله في فعله في العمل. النظر الميتافيزيقي هنا يزعمه صاحبه علما وهو هنا عقيدة. والتناقض بين الـــرفض الأول والقبـــول الثـــاني هـــو أصـــل الميتافيزيقيات الشمولية رومانسية كانت أو وضعية وما أدت إليه من أيديولوجيات تأليه الإنسان العلمي أو العملـــي أو بوصفه كليهما.

نظرية شمولية إلى نفس الغاية . فكانت نخب المسلمين مثلها مثل جل نخب العالم ضحية هذه العودة للفصام المرضي وتأليه النسبي .

وحاصل القول إنه يمكن أن نجمل تحليلنا من منطلق تعديل الحلول الكنطية فنقول إن ملكة الحكم هي أثر المادة النظرية والعملية في الصورة النظرية والعملية ومن ثم فالمفروض أن يوضع القسم الجمالي والجلالي منها في نقد العقل النظري ويوضع القسم العضوي والكوني في نقد العقل العملي ويجمع الكل في نفي ميتافيزيقا التقابل بين الصورة والمادة (لأن فضل صورة المعرفة على مادتها في العقل الخالص يعدله فضل المادة على الصورة في القسم الجمالي والجلالي من ملكة الحكم وفضل صورة العمل على المادة في العقل العملي يعدله فضل المادة على الصورة في القسم الغائي العضوي والغائي الكوني في ملكة الحكم فيزول التفاضل بين مقومي العلم ومقومي العمل وبين العلم والعمل وتحصل الوحدة في الحكم الذي يلغي التقابل في حقيقة الوجود ولا يبقي عليه إلا في نسبته إلينا) معرفيا وبين الآنية والماهية وجوديا . فنعود بذلك إلى الحدود التي وظفها ابن سينا لفصله بينهما فأنبتت كل الفلسفة الحديثة على الفصل الفصامي دون حده الذي هو شرط صحته : عقيدة الموجود الذي تتحد فيه الماهية والآنية أو واجب الوجود بحيث إن القبول بالفصل بينهما علته القول بالدليل الوجودي الذي مفاده أن ماهية الله بمجردها تقتضي وجوده .

كما أن العقل ليس فاعلا في نقد العقل العملي إلا وهما لان كل تحصيل عيني لطاعة الإنسان الأمر الخلقي الجازم يشترط التخلي عن كليته ومن ثم ضرورة التأثر بالدوافع العينية ليكون الفعل الخلقي فعلا حقيقيا ذا قيام فعلي في الوجود المشار إليه لئلا يبقى مقصورا على الوجود الذهني . فيكون العقل هنا كذلك منفعلا لا فاعلا بحيث تصبح أوامر العقل العملي الجازمة من جنس الفرضيات النظرية تتغير بلا غاية . لكنها لا تتغير في ضوء التجربة النظرية (في المعرفة العلمية

الطبيعية) بل في التجربة العملية (المعرفة العلمية الخلقية) . والوحي الخاتم يعلمنا بأنه لا وجود لمعرفة غير هاتين . لكن القسم الغائي العضوي والكوني فعل حقيقي لأنهما لا يتغيران بل إن كل الأعمال البشرية لا تكتسب معناها إلا بفضل هذين التصورين الثابتين . فمن دون تصور الإنسان عمل الإرادة ونظر العقل متناسقين وغائيين لعناصرها وحدة حية ومن دون تصور موضوع العمل ومجاله وموضوع النظر ومجاله كلا متناسقين يستحيل على الإنسان أن ينظر أو أن يعمل: لأن ذلك هو عينه جوهر الإنسان من حيث هو بالفطرة مستخلف .

وهذا التلاحم بين وجهي النظر ووجهي العمل يجعلان الأمرين لا يقبلان التحديد إلا بالمعنى الاجتهادي والجهادي تواصيا بالحق للأول وتواصيا بالصبر للثاني إذ إن هذا التعاكس بين بعدي النظر وبعدي العمل في التصور السطحي الذي قدمه كنط وفي التصور الذي نستخرجه هنا من تحليل العلاقات بين الأبعاد يلغي كل وهم للإيديولوجيات النظرية والعملية فيلغي الشموليات ويرجعنا إلى الموقف الذي يتقدم فيه حدود التصوير النظري أمام التصوير الجمالي والجلالي وحدود التصوير العملي أمام التصوير الغائي العضوي والغائي الكوني فيصبح الجمال والجلال والوحدة الحية والوحدة الكونية كما تتعين في المثل والدين اللذين يشرئب إليهما العقل الإنساني اجتهادا والإرادة الإنسانية جهادا لتأصيل الوجود الإنساني في حياة يتكامل فيها البعدان الدنيوي والأخروي فنتحرر من الثنائية المرضية التي أسس لها النقد الكنطي و لم يتمكن الجسر الذي ينسب إلى نقد ملكة الحكم من جسره لبقاء الجرف الهاري بينهما .

ولما كانت هذه الوحدة التي أرجعناها لبعدي النظر وبعدي العمل وأصل الكل هي عينها وحدة فعل الحكم الذي هو فعل مضاعف لكونه إدراك الحق الذي يمكن تقريب معناه بالإشارة إلى معنيي الصدق المقابلين لمعنيي الكذب [٨٥] :

فهو فعل مشروط بالصدق المعرفي لكونه إدراكا يطابق المدرك بحسب معايير المطابقة الصورية لا المضمونية كما تتحدد في العلم الاجتهادي بعد امتناع القول بالعمل المطلق المحيط بالبعد الغيبي من كل معلوم . وهو فعل مشروط بالصدق الخلقي لاشتراطه التعبير الصادق عن الإدراك وليس التعبير الكاذب عن الإيهام بغير ما في الوعي المدرك حتى ينطبق معيار التواصي بالحق .

ذلك أن الوصل بين الموضوع والمحمول ليس فعلا قوليا فحسب بل هو فعل وجودي يتجاوز انفصالهما المفترض في الوصل الحكمي إلى تواصلهما في وحدة القيام الفعلي لتصورات الإدراك في ذهن المدرك ولمتعلقاتها في عين المدرَك . فبمجرد الحكم بالثاني للأول يبرز الوجه الثاني من الحكم الحملي وجه الجهة التي تتمثل في اعتبار العلاقة الحملية قائمة في الوجود العيني وليست مجرد حكم ذهني . فيكون الحكم كل حكم بصرف النظر عن كونه نظريا فاعلا أو منعلا أو عمليا فاعلا أو منعلا ذا بعدين :

85 - ولنقل لتقريب معناه إلى حقيقتها أنه مشروط كذلك بشرطين آخرين أعمق هما ما يترتب على التواصي بالصبر: فالصدق بمعنيين لا يصبح حقا حقا إلا إذا تحقق في صاحبه وحققه صاحبه في الوجود الفعلي . وبذلك تكون الحقيقة عين الحق الذي ينافي الباطل بكل وجوهه أقصد وجهي الكذب المعرفي أو الغش ووجهي الكذب العملي أو النفاق.

بعد أفقي يصل بين الموضوع والمحمول بالنسبة الحملية التي تؤلف الماهيات الذهنية.

وبعد عمودي يصل بين القول والمقول فيه بالإثبات الوجودي الذي يجزم بقيام الآنيات الفعلي .

لذلك اعتبرنا الحكم في كتاب شروط نهضة العرب والمسلمين جامعا بين وجهي الدليل الوجودي . فصورته هي صورة الدليل الوجودي وهي صورة كل وعي من حيث هو حكم نظري أو عملي فاعلان أو منفعلان ومادته هي مضمون كل وعي بهذه المعاني الأربعة وخاصة إذا كان الحكم متكلما عن الذات الحاكمة كما في مثال الكوجتيو الذي استخرجنا منه هذا التحليل فأرجعناه إلى الدليل الوجودي مثبتين بذلك معنى : من عرف نفسه عرف ربه .

وبذلك يصبح كل فعل عقلي بمجرد حصوله الواعي تحققا فعليا للدليل الوجودي إذ إن إدراك نسبية الوجود الذاتي (الإنسان) الذي ينفصل فيه الإدراك (الماهية) عن المدرَك (الوجود) لإمكان كذب المدرِك لا يكون إلا متلازما مع إدراك الموجود المطلق الذي تتطابق فيه الماهية والوجود لامتناع الكذب عليه (الله) : وإذن فجوهر الكذب ماهية بلا وجود ومصدره القدرة على الفصل بينهما في الذهن وهو آفة التعليم آفته التي لا يمكن التحرر منها إلا بشرطين :

١- أن يكون التعليم أقدس وظائف العمران إلى حد يلزم عنه التدخل المباشر من الله : الرسالة .
٢- ألا يكون المشرفون عليه كنيسة تحول التعليم إلى أداة طغيان على وعي المتعلمين : نفي الكهنوت .

المرحلة الثانية : تطابق نظرية التربية الشاملة مع نظرية المعرفة الشاملة وعلاقتها بالطريقة والمنهج :

فالتعليم إذا لم يكن بشروط التربية الشاملة والمعرفة الشاملة يتحول إلى أهم أدوات الطغيان . وقد اعتبر القرآن الكريم النبوة مشروطة بأمرين متقدمين عليها هما الكتاب والحكم لئلا تتحول إلى مصدر التحريف الذي يؤدي إلى العلم والعمل المحرفين من خلال تأليه الرسول خاصة ونوابه عامة : " ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله بل كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب (وظيفة الكتاب) وبما كنتم تدرسون (وظيفة الحكم) " (آل عمران ٧٨) ونفي تأليه الوسطاء خاصة و الإنسان عامة لحصر العبودية في عبادة الله وحده ذلك هو الجمع بين الكتاب والحكم في النبوة الصادقة : وذلك هو جوهر التعليم الديني بالكتاب سلطة بذاتها ودون وسيط . وهو ما يقتضي أن يكون الكتاب بذاته متضمنا لكل أبعاد المعرفة والتربية الشاملتين .

وأول شروط صحة هذه النظرية أن يكون الإنسان ذا قدرة فعلية على الفهم والقراءة اللتين رأينا أن شرطهما الكتابة رسما للصورة وتسجيلا للصوت لان ذلك هو شرط الكلام عامة ووظيفته الأساسية خاصة : التسمية . وتلك هي العلة في اعتبار الرمز القرآني مد الإنسان بالقدرة على التسمية علة ضرورية وكافية لاستخلافه في الأرض كما ورد في الرد على اعتراض الملائكة . لكن هذه القدرة لا تؤهل الإنسان للتسمية الصادقة فحسب بل هي تفتح له باب القدرتين على التسمية الصادقة والكاذبة .

وذلك هو منبع حريته التي تتحدد بثلاثة مجالات مفتوحة : ١- أولها بين عنصري المستوى الأول (بين الصدق المعرفي والصدق الخلقي) ٢- وثانيها بين عنصري المستوى الثاني (تحقق الحقيقة في ذات المدرك وتحقيقه إياه في الوجود العيني) ٣- وآخرها بين المستويين ويصل هذا المستوى الثالث بالمستويين الأولين ٤ و ٥- هامشا الأداء الناتج عن أثر المجال الأول في المجال الثاني واثر المجال الثاني في المجال الأول فتصبح هوامش حرية الإنسان ذات فروع خمسة هي هوامش المسافة التي يقطعها التنافس على القيم ومجالات التشريع وضعيا كان أو منزلا : التقويم الذوقي والتقويم الرزقي والتقويم النظري والتقويم العملي والتقويم الوجودي .

ولما كان كلا المستويين المضاعفين قابلين للخلط مع اليقين العفوي الغفل الناتج عن الهوى المتحكم في التنافس على القيم يصبح بادئ الرأي والعقد الغفل الانفعاليان وسوء النية والخبث القصديان متحكمة أربعتها في التعامل بين البشر فلا يتجاوز الإنسان المعنى النفسي من إدراك الحقيقة . لذلك حدد القرآن مقومات التربية الشاملة التي تخرج البشرية من هذه الوضعية باستعمال أداتين عاصمتين قدر المستطاع من الخطأ في الاجتهاد النظري والجهاد العلمي : التواصي بالحق والتواصي بالصبر المخرجين من الخسر أو من الغفلة والموصلين إلى ما يتعالى على المستوى النفسي الفردي إلى المستوى المنطقي الجمعي .

وحتى نوضع هذا المعنى سنكتفي بشرح سريع فلسفي لدلالات الآيات السبع الأخيرة من سورة الإسراء بدءا من الآية ١٠٥ . والمقصود بالشرح الفلسفي ليس فرض مضمون فلسفي على معنى النص فنرغمه عليه لنقول هذا باطن النص وراء ظاهره . بل هو الفهم المتناسق لمعاني الآيات في ضوء كامل المقدمات التي سبق شرحها في هذه المحاولة وخاصة ما بينا في نظرية المعرفة الشاملة . ولنبدأ بالآيتين : ١٠٥- ١٠٦ " وبالحق أنزلناه وبالحق نزل وما أرسلناك إلا مبشرا ونذيرا * وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس وعلى مكث ونزلناه تنزيلا" .

فلا يمكن أن يكون قصد الآية الأولى أن الله يؤكد التطابق بين ما أنزل وما نزل . فلا أحد يتطرق إليه الشك في قدرة الله على تحقيق المطابقة بين فعله ومفعول فعله .كما لا يمكن أن يكون القصد المطابقة بين الخبر عن صفة الإنزال وصفة النازل لنفس العلة فضلا عن امتناع تكذيب المخبر في هذه الحالة .

لم يبق إلا معنى واحد هو ما تؤيده الآية الثانية : وهو أن بالحق الأولى تصف طريقة الإنزال وبالحق الثانية تصف مضمون النازل . ومعنى ذلك أن الله لا يخصص مفهوم الحق (بمعنييه المعرفي للنظر والعقيدة والخلقي للعمل والشريعة) لوصف مضمون الرسالة بل هو يصف به طريقتها في التبليغ . لذلك جاءت الآية الثانية لتصف هذه الطريقة بتعليل التفريق بضرورات التعليم : ١- لتقرأه على الناس ٢- و (لتقرأه) على مكث . أما ونزلناه تنزيلا فهي معطوفه على فرقناه فيكون تعليلها عين تعليل التفريق : لتقرأه على الناس و (لتقرأه) على مكث . والقراءة على مكث تكون منطقيا في أحوال ثلاثة منفصلة ومجتمعة بحسب ظرف النزول : فهي متقدمة على قراءته على الناس ومصاحبة لها وتاليه مع جمع المعنيين: المعنى التفريقي والمعنى التجميعي لأن كلمة القرآن تعني الجمع والقران أيضا ومن ثم فالقراءة تحليل (تفريق) وتأليف (قران) وهي لها الدلالة التي يعبر عنها الرديف الوارد في الآية : " التنزيل " . فالتنزيل على النوازل تفريقا وتجميعا للقرائن النصية والعينية يثبت أن المعطوف في الآية لا يمكن ألا يضيف شيئا إلى المعنى ! .

فلا يمكن أن يكون القصد من التنزيل الإنزال بمعنى نزول القرآن من السماء بل هو القصد هو تنزيل النص على النوازل أي إن كل نص من نصوص القرآن كان حدثا نصيا ملازما لحدث تاريخي ملازمة احد أعيان ما صدق المعنى القرآن لمفهومه : وذلكما هما وجها المعنى الذي يكون حقيقة ذهنية في العلم وحقيقة عينية في المشار إليه في الخارج إذا نسب المعنى إلى الإنسان . لكنه يكون عند نسبته إلى الله حقيقة مطلقة لا ينفصل المفهوم منها عن الملاصق وهو ما اقتضى

التفريق والتتريل المشار إليهما في الآيتين . وقد فهم منه أغلب الناس ما يسمى بسبب الترول مضمرين علته عند مؤرخي النص حصرا لكلية النص في عينية السبب . أما القصد فهو مناسبته أو النازلة التي هي عين من تحقق معناه الذي يقبل ما لا يتناهي من التحقيقات لأن الأمر يتعلق بما يشبه الجدل النازل من الكلي إلى المشار إليه من أعيانه . وفهم التتريل بهذا المعنى يعيدنا إلى فهم التفريق .

فليس هو التنجيم فحسب بل هو كذلك التمييز بين المعاني . فيكون التنجيم في النص ليس مجرد تقسيم تحكمي بل معبرا عن تحليل للمعنى بالفرقان الذي يميز بين المعاني بحسب منطق نظرية المعرفة الشاملة ونظرية التربية الشاملة . ومن ثم قلنا أربع مستويات فرعية اثنان من التفريق واثنان من التتريل وأصل لها جميعا لكونه شرط حصولها على أفضل الوجوه فضلا عن كونه مصدر وجودها : ١- التفريق اللفظي أو تنجيم النص ٢- والتفريق المعنوي أو التحليل العلمي والعملي لمضمون الرسالة المشروط في التنجيم التتريلي ٣- والتتريل المعين للمعنى المقروء في النوازل الحادثة في التاريخ الفعلي ٤- والتتريل المعين للناس المقروء عليهم في الخطاب الدعوي ٥- والمكث فيها جميعا لكونه أصلها متقدما عليها ومصاحبا لها وتاليا بوصفه عين التفكر والتدبر الرسوليين علما وعملا لقرآن الكل بمعنى لتأليفه في وحدة حية وهو المعنى الأشمل لكلمة قرآن بمعنى تحقيق القران بين الآيات التي هي قرائن دالة على النسق الواحد وراء تشظي الوجود ..

وهذا المكث هو الحيز الزماني الضروري لفعلي التواصي بالحق والتواصي بالصبر ومن ثم فهو شرط المعرفة والتربية الشاملتين . لذلك فالآيات الثلاث الموالية تبدأ بنصيحة النبي حول الموقف المعبر عن الصبر إلى حد يشبه عدم المبالاة بنتيجة الدعوة والاكتفاء بالمقابلة بين موقف المدعوين استجابوا أو لم يستجيبوا وموقف من لهم علم قبل نزول القرآن عند سماعه المقابلة التي تتواصل في الآيات الثلاث .

ويتلو ذلك تحديد أسلوب الدعوة بالعبادة غير المنفرة . فالدعوة المعتمـــدة علـــى التربية الشاملة تترك الخيار للمدعو بين عدة تصورات للـــذات الإلهيـــة بحـــسب الصفات التي يمكن أن يسميه بها وهي كل الأسماء الحسنى التي هي عين تصورات العلاقة بين المؤمن وربه . والعبادة غير المنفرة رمز إليها بالتوسط في طبقة الكلام الصوتية .

ولو نظرنا في الأسماء الحسنى لوجدناها ترد إلى الصفات الذاتيـــة الخمـــس الـــتي تناسب منظومة القيم فيكون الخيار في النداء والدعاء تبشيرا بحرية السبل إلى الله وتعددها وهو ما يحدد معنى الآية ١٥٦ من البقرة المبشرة بالحرية الدينيـــة وعلـــة كونها ولت آية الكرسي مباشرة . فآية الكرسي حددت ذات الله وصفاته الذاتية الخمس في علاقتها بما تمد به الإنسان : فهي إما أسماء لوجـــوده (ومنـــها قـــيم الوجود) أو لحياته (ومنها قيم الذوق) أو لقدرته (ومنها قيم الـــرزق) أو لعلمـــه (ومنها قيم النظر) أو لإرادته (ومنها قيم العمل) وكلها سبل تؤدي ضـــرورة إلى الإسلام بمعنى الاعتراف بالعبودية لصاحب المدد بما يضفي على هذه القـــيم مـــن القيام والقيمة استمدادا لوجود الذات البشرية وحياتها وقدرتها وعلمها وإرادتهـــا من صفات الله بفضل النفخة التي حولت الصلصال إنسانا ..

ثم تأتي غاية التربية الشاملة ببعديها النقدي والايجابي في نفيين ونتيجـــة مـــسبوقة ثلاثتها بالحمد ومشفوعة بالتكبير : نفي مبدأ تحريف الأديان المترلة (ابن الله سواء كان عيسى أو عزرا وهي أصل شعب الله المختار) ونفي مبدأ الأديان الطبيعيـــة (الشريك سواء كان واحدا في المجوسية أو كثيرا في كـــل الأديـــان الطبيعيـــة الأخرى) وإطلاق السلطان الإلهي (ليس له ولي من الذل [٨٦]) . فأما الحمد فهو

---

[86] ـ ونسبة الولي إلى "من الذل" توحي بالعلاقة مع "اخفض لهما جناح الذل" فيكون المقصود نفي الحدوث واثبات القدم بنفي المولودية أي أن الله لا ينفى عنه أن يكون قد ولد بفتح الواو فحسب بل وكذلك أن يكون قد ولد بضم الواو كما في الإخلاص.

رمز ما في الإسلام من تسليم بإرادة الخالق . وأما التكبير فهو رمز الحرية المطلقة أو العبودية لله وحده ومقتضاها الاجتهاد في العلم والجهاد في العمل . لذلك اعتبرنا الآية غاية العلاج لأنها تنتهي بتعريف بعدي الإسلام السالب والموجب :

١- فسلبا هو نقد بمعيار التصديق والهيمنة للأديان المحرفة منزلة كانت أو طبيعية والتي ما تزال عندئذ موجودة في الجزيرة العربية : المسيحية واليهودية والمجوسية وكل الوثنيات .

٢- وإيجابا هو إيجاب العلم والعمل بمعيار الحمد رمزا للتسليم للإرادة الإلهية (لأن الحمد يكون على الخير والشر) والتكبير الذي يعني نفي ما هو أكبر من الله ومن ثم العبودية له وحده أو الحرية المطلقة التي لا تتحقق إلا بالتربية الشاملة أو بالاجتهاد العلمي والجهاد العملي .

لم نختر سورة الإسراء لتحليل نظرية التربية الشاملة بالصدفة . فهي السورة التي تضمنت كل المعاني التي عالجناها في هذه المحاولة لكأن كل ما حصل في تاريخ الفكر البشري لتحديد مناهج الفهم والقراءة بالمعنى الذي استخرجناه من تاريخ الفكر ومن القرآن تمثل مضامين السورة فضلا عن كونها حددت صفتي القرآن من حيث هو نقد وتفكيك للتجارب الدينية السابقة بمنهج الفهم والقراءة لنصوصها التي طبق عليها غربال التصديق والهيمنة فضلا عن الدليلين المشيرين إلى الحقائق التاريخية لدور الأمة الأسمى شهادة على العالمين بالرسالة الخاتمة والدليلين المشيرين إلى اعتماد الرسالة المحمدية على إعجاز الاجتهاد والجهاد بعلم العادات والعمل بها لا على إعجاز خرق العادات :

فأما دليلا الحقائق التاريخية فهما :

١- الدليل الأول هو علاقة مترلة الإنسان المستخلف وكلية الرسالة الخاتمة.

٢- الدليل الثاني الكرة الثانية في حسم الصراع الجاري حاليا مع اليهودية في صيغتها الصهيونية .

وأما دليلا اعتماد الرسالة على الجهاد والاجتهاد فهما :

٣- تنبيه النبي إلى ما يمكن أن يقع فيه من خطأ التحريف لعدم العمل بقاعدة التواصي بالحق والتواصي بالصبر . وهو أمر كاد يوقعه فيه أعداؤه : وهذا الإغراء هو عينه الذي تتعرض له أمته دائما من أعدائها إذ يزينون لها شبها من القيم السامية لتحريفها عن أسمى القيم في القرآن الكريم .

٤- ونفي المعجزات الخارقة للعادات بحجة حاسمة هي بشرية النبي فضلا عن عدم نفع الخوارق في الإقناع بالدعوة.

٥- والحجة الجامعة لكل هذه الأدلة هي ما استخرجناه من الآيات السبع الأخيرة من السورة والتي تتضمن كل هذه المعاني فروعا منها . وذلك ما كان علينا بيانه والله أعلم وهو ولي التوفيق .

الخاتمة

نختم البحث بالكلام في دلالة اختيار الشعب العربي لحمل الرسالة الخاتمة بداية عند نزول القرآن بلسانهم وفيهم واستئنافا عند دوران الصراع العالمي بينها وبين تحريف الأديان المنزلة (الصهيونية والمسيحية المتصهينة هما جوهر التحريف الذي عناه القرآن في آل عمران خاصة) وجاهلية الأديان الطبيعية (الطبعانية الذوقية أو الفن الإباحي والطبعانية المعرفية أو ما بعد الحداثة هما جوهر الجاهلية التي عناها القرآن في آل عمران خاصة كذلك) لاجتماع مقومات الحضارة المادية والرمزية الأساسية في أرضهم . وحتى وإن لم أكن ممن لا ينفي الصدف في التاريخ فإني اعتبر نزول القرآن على عربي ووقوع أحداثه التأسيسية في الجزيرة العربية ثم الشروع في معارك الاستئناف الحاسمة فيها لم يكن ذلك كله من الصدف بل هو لحكمة بينة .

فتكليف أمة بادية ذات خصوصيات تاريخية شبه مطلقة الانعزال برسالة كونية متقدمة على إمكاناتها ودوران معارك الكون الأساسية حاليا حول محاولات استئنافها دورها التاريخي المطابق للرسالة الخاتمة رغم ما هي عليه من ضعف مادي يبدوان منافيين للحكمة ومنطق الأشياء . لكن ذلك يمكن أن يكون دليلا على أفضل الحكم في كلتا الحالتين :

النشأة الأولى التي بدأت من نزول الرسالة إلى الشروع في تحسس أسباب الانحطاط .

النشأة الثانية من هذا الشروع إلى كل المستقبل الذي نحاول تبين ملامحه الأساسية .

وكلتا النشأتين تحددان شروط قيام الأمة بدورها الكوني من حيث هي شاهدة ومن ثم ساعية إلى التذكير الدائم بمضمونات الرسالة لئلا يكون الختم نهاية التبليغ المشروط في التكليف فضلا عن الجزاء بل نهاية الأعذار لمن يرفض فهم الأسرار في قراءة آيات الخلق والأمر ليكون من الأبرار . وسنبين ذلك في هذه الخاتمة من وجهين هما وجها النشأتين وكلاهما مضاعف :

١- فأما وجه النشأة الأولى ففرعه الأول هو حكمة البداوة : ففيه يكون الإنسان أقرب ما يكون من الفطرة خاصة إذا لم تكن بداوة نكوص بل بداوة أصلية لم تتل انحطاط حضارة سابقة . ولما كان الدين الإسلامي مبدؤه الأساسي هو الفطرة ومحاولة إبراز الديني في كل الأديان ما كان منها طبيعيا وما كان منزلا فإن هذه البيئة هي أفضل البيئات لمثل هذه الرسالة . وأما الفرع الثاني من وجه الحكمة الأول - وهو الأبعد غورا - فيتعلق بقانون الحفظ والتجاوز الحضاري : فلو كان الشعب الذي بعث فيه محمد ذا حضارة متفوقة على من حولها من الشعوب التي ستفتح أرضها ويهديها الله إلى الإسلام لكان أول عمل يقوم به العرب محو حضاراتهم وتعويضها بما يتصورونه حضارة أرقى كما تفعل أمم أوروبا في دعواها القيام برسالة التحضير . لكن العرب لحسن حظ البشرية لم يكن لهم ما يفوقون به غيرهم من الشعوب التي أسلمت غير ما سيحققونه بفضل ثورة القرآن الكريم رغم تخريف بعض القوميين والقطريين (مثل النعرات الفرعونية والبابلية والفينيقية والقرطاجنية) ممن لا يميز بين البحث التاريخي في الإحاثيات الحضارية وعمل التاريخ المعتمد على ما بقي منها حيا وفاعلا . وحتى آداب العرب التي باتوا يفاخرون بها فأغلبها من صنع هذه المفاخرة بعد اكتشاف ما للأمم الأخرى من آداب يمكن أن تبزهم بها.

وبهذا المعنى فإن ما كان يمكن أن يتميز به العرب من منجزات حضارية كان يمكن أن يكون بديلا مما يوجد عند الأمم الأخرى فيؤدي إلى نزعة التهديم الحضاري .

٢- وأما الفرع الثاني من النشأة الأولى فهو ثورة القرآن التي أعطت العرب فرصتين : فرصة الاستفادة من تراث ليس عندهم منه بديل وفرصة إمدادهم بغربال يحرر التراث الإنساني السابق من الشوائب المنافية للكونية بمعياري النقد اللذين حددهما القرآن : التصديق والهيمنة . فتكون الوضعية والظرفية اللتين اختيرتا منطلقا للرسالة هما بدورهما لا يمكن أن تعملا موضوعيا واضطرارا إلا بهذين المعيارين مع السنن الحضارية الأربع التي كانت تحيط بهم في الرقعة التي أصبحت بالتدريج ما نسميه اليوم الوطن العربي من المحيط إلى الخليج : ١- السنن اليهودية - المسيحية التي نبعت من هذه المنطقة ٢- السنن اليونانية-اللاتينية التي استقرت فيها بعد استعمارهما كامل المشرق والمغرب العربيين ٣- السنن الفارسية الهندية بنفس التعليل ٤- سنن الثقافات المحلية التي هي بقايا الحضارات المتقدمة على هذين الاستعمارين والتي انصهر أرقى ما فيها (التراث الشرقي القديم) في السنن الثلاث الأولى .

إن ناتج هذه السنن بفضل غربال الثورة الإسلامية وإضافاتها سيمثل المنبع الذي صدرت عنه مقومات الحضارة التي لا تزال معين الوجدان البشري إلى يومنا هذا. ومبدأ عمل الغربال الإسلامي بسيط ومعلوم لكونه جوهر ما حصل في تاريخهم الفعلي : تواصل ما تحكم الجماعة الإسلامية بصدقه من منطلق هيمنتها الروحية بالمعنى الخلقي السامي . ولعل أفضل رمزين لتحقيق التجاوز نحو الكلية التي لم تتحقق بسبب التقابل بين ما توصل إليه فكر الدين المنزل الأسمى (الكلام الديني

ببعديه الموسوي والعيسوي) [87] وما توصل إليه فكر الـدين الطبيعـي الأرقـى (الكلام الفلسفي ببعديه الأفلاطوني والأرسطي) [88] وهما الرمزان اللذان كانـا مؤذنين بختم الوحي :

١- رمز " أينما تولوا فثم وجه الله والأرض كلها التي صـارت مـصلى للمسلمين" ما يعني أن القبلة من حيث هي توجه معـين في المكـان والمسجد من حيث هو حيز معين منه ليسا إلا من ضـرورات تحييـز العبادة الدنيوي وليسا من جوهرها .

٢- ورمز جمع الحج بين بعض طقوس الدين الطبيعي غير المنـافي للفطـرة السليمة وبعض طقوس الدين المترل غير المنافي للدين الطبيعي . لـذلك فكل المخرفين بالكلام عن التنافس بين القبلتين وعن الأبعاد الوثنية في الحج من أحمرة العلمانيين التي ليس من العجب ألا تفهم الطابع الثوري لهذين الرمزين .

٣- وأما وجه النشأة الثانية ففرعه الأول هو جعل التاريخ الإسلامي نفسه جهد تحقيق شروط القيام بالرسالة على أحسن وجوهها . فلا يكفـي القيام الرمزي للرسالة في نصي القرآن والحديث بل لا بد من أن يعاني المسلمون في التاريخ الفعلي كل المحاولات الممكنة عقـلا لتجريـب

87 - وهذا هو الذي طبق عليه القرآن نفسه غربال التصديق و الهيمنة بأخلاق التواصي بالحق والتواصي بالصبر مـن منظور كلية الرسالة الخاتمة المذكرة بكلية كل الرسالات التي فقدت كليتها بمفعول التحريف ما يجعل كل القـائلين بالخصوصية الإسلامية محرفين للإسلام كما بينا في تعليقنا على بعض تخاريف أصحاب المشروعات الضبابية.

88 - وهذا هو ما تحقق عليه تطبيق غربال التصديق والهيمنة بالتدريج في الفكر الإسلامي محاكاة للتطبيـق القـرآني بالنسبة إلى الفكر الديني المترل إلى أن اكتمل في عمل ابن تيمية وابن خلدون. وإذا كان التطبيق الأول مما لا يمكـن لأحد أن يشكك فيه لأنه صريح بل هو هو عين المشروع القرآني الذي لا جله أمكن لنا أن نصفه بكونه بالأسـاس مشروعا نقيا وتفكيكيا فإن العلمية الثانية هي التي قل أن يدركها العجلى من المتطفلين على الفكر عامة وعلى الفكر الفلسفي خاصة.

كيفيات الأداء في حدودها القصوى ليكون تاريخهم الفعلي مثل نصهم وكأنه ملخص التاريخ البشري : فالقرآن يقص التاريخ البشري وعلى المسلمين أن يعيشوه ليكونوا في الحال التي ينبغي أن يبدأ فيها التطابق الفعلي بين التصور والفعل أو ما في النص وما في التاريخ . ومعنى ذلك أن القرون الإسلامية التي مرت كلها ليست إلا هذه التجارب التي حققت شروط الاستئناف الحالي وان هذا الاستئناف ينبغي أن يكون في لحظة الكونية الفعلية (العولمة) والتي تكون بؤرة الصراع الكوني فيها حول الإسلام ذاته الذي بات يعتبر العائق الوحيد المتبقي أمام الجبروت الذي اعتبر الكفر به شرط الإيمان .

٤- وأما الفرع الثاني من النشأة الثانية - وهو الأهم - فهو اجتماع كل عوامل معادلة تصنيف الأديان البحزمية (نسبة إلى ابن حزم) في وعي المسلمين فانحصر الصراع الكوني في صراعاتها الأربعة بين نخب الأمة نفسها وبينها وبين نخب العالم كلها : ١-القول بالحقيقة ونفيها ٢- والقول بالوحي ونفيه ٣- والقول بالكونية الدينية للمخاطبين ونفيها ٤- والقول بالكونية الدينية للمرسلين ونفيها . فإذا جمعت السلوب وجدت من هم حرب على المسلمين : إنهم بالضرورة سفسطائيو العصر نفيا للكلي العقلي (نسبوية الذريعية هي عين ما بعد الحداثة) ونفاة حقيقة الأديان السماوية الموظفون لها سياسيا (المسيحية الصهيونية) ونفاة كلية المخاطبين (اليهودية المطابقة للصهيونية من البدء) ونفاة كلية الرسل (نظرية شعب الله المختار) : وبذلك نجد أن الصفتين الأوليين تعينان الأمريكان والصفتين الثانيتين تعينان الإسرائيليين .

٥- فهل هذا من الصدف ؟ لكن كيف يمكن أن تفهم عندئـذ أنـك إذا حددت الموجبات فإنك واجد لا محالة المترلة التي بشر بها المسلمون والتي تجعلهم هدف الحرب ممن تحدد بالسلوب المترلة التي تكلفهم بأن يكونوا شهداء على الناس في القول بالحقيقة وبالوحي وبكلية المخاطبين وبكلية الرسل وذلك هو الختم الذي يؤهلهم للشهادة ؟ فالوجهان بفرعيهما يتحدان في واقعة تاريخية لا جدال فيها وهي أن النشأة الثانية (الصحوة) مثل النشأة الأولى بصدد الحدوث في إطار صراع دولي حول الخيارات الكبرى المتعلقة بأصناف القيم الخمسة ما جعل المسلمين في دوامة الصراع الدولي الذي أسهموا في الإتيان على قطبيه المستعمرين لدارهم :

الإتيان على سلطان فارس الطاغوتي في بداية النشأة الأولى و على بيزنطة في غايتها .

والإتيان على سلطان الاستعمار القديم في بداية النشأة الثانية والتصدي للاستعمار الجديد .

لسنا ممن يقول بتكرار التاريخ نفسه . لكننا ننفي أن يكون التاريخ مطلق التجدد: ففيه بعض البنى الثابتة . وغايتنا الإستراتيجية هي التحرر من بعض الثوابت القاتلة للإبقاء على المحيي منها . علينا أن نحول دون سعينا إلى الإتيان على الاستعمار الجديد والتحول إلى غاية للنشأة الثانية تعلما من التجربة السابقة حتى لا نقع بوقوع العدو الذي نصارع . لكن "تطليب"[٨٩] المقاومات الإسلامية يكاد يعيدنا

[89] - نشتق هذا المصدر من كلمة "طالبان" الأفغانية ونعني بها ظاهرتين خطيرتين قد تفسدان الصحوة : ١- الخلط بين تقاليد البداوة الأفغانية والخليجية وقيم الإسلام ٢- والخلط بين الجهاد وفوضي أمراء الحرب الأفغانيين . وما يخيفني تجربتان أحداهما رأينا بعد نتائجها المدمرة في الجزائر والثانية بصدد الحدوث في فلسطين والعراق وهي تهدد كل النهضة والصحوة بما لا تحمد عقباه. فذلك مدمر بوجهين: فهو يؤدي إلى اليأس من كل الحلول النظرية ذات

إليها : ينبغي أن يدار الصراع بصورة تضمن الخروج منتصرين بخلاف ما حصل في المرة السابقة التي ربحنا فيها المعركة سلبا فقط إذ أنهينا الطاغوتين ووقعنا بوقوعهما .

علينا أن نوقع طاغوتي العصر دون الوقوع معهما فيصبحان تابعين حضاريا ونفتك منهما المشعل الإنساني . أسقطنا بيزنطة وأخرجنا الصليبيين لكنهم أخذوا منا مشعل الإبداع الحضاري فكان انتصارنا مقصورا على الوجه السلبي من النصر في الحرب . وعلينا أن نحول دون تكرار ذلك مرة أخرى . أنهينا الاستعمار القديم ونحن بصدد الإتيان على الاستعمار الحديث بدءا بالاتحاد السوفيتي الذي كان لنا الدور الرئيسي في القضاء عليه وختما بأمريكا التي نحن في حرب معها الآن بدأت تظهر فيها عليها أعراض الإعياء بل هي شرعت في الترنح . لكن الخوف هو أن نكون حطب هذه الحرب وذبيحة العرس لمن يتربص بنا و بها معا فلا نستفيد نحن شيئا بل نحقق السانحة للأقطاب الأربعة المحيطة بدار الإسلام فتلتهمها وهي تخين: الصين والهند وروسا وأوروبا الموحدة . وذلك ما كان علينا بيانه.C.Q.F.D !

فقد ساعدنا أوروبا اللاتينية في القضاء على بيزنطة وانتهى دورنا حضارة مبدعة مع انتهاء هذه المهمة لنلقي بالمشعل إلى أوروبا اللاتينية وسقطنا في سبات شتوي دام إلى العصور الحديثة .

ونحن الآن نساعد نفس أوروبا في القضاء على سلطان أمريكا والخوف أن ينتهي شروعنا في الاستئناف مع انتهاء هذه المهمة . ولا ينبغي أن نقع في نفس الفخ

النسيج الفلسفي المتين عدى ما يقدمه الخارجون عن الإسلام من العلمانيين القادمين مع جيش الاستعمار من محاولات أشبه برسائل أخوان الصفاء الدالة على فساد المزاج ونقص المنطق أو بصورة أدق على سوء الهضم المؤدي إلى التقيؤ الرمزي المسمى فكرا وهو دون أساطير الأولين. ثم هو يؤدي إلى امتناع كل محكومية للشعب العربي ومن ثم إلى صوملة الوطن العربي الفعلية التي نراها شرعت في نخر كيان الدول القطرية. وكان يمكن أن يكون ذلك بداية توحيد بالفوضى المبدعة: لكن ذلك كان يكون كذلك لو كان وراءه حركات سياسية تقود تيارات شعبية قوية لها مثل هذه الإستراتيجية . أما والفكر شبه منعدم أما والمقاومة تتبدى فإن العاقبة تبدو مخيفة.

فننــــسى الأقطـــاب المتربـــصة بنـــا لكونهـــا محيطـــة بالعـــالم الإســـلامي .
لكن ما فائدة البيان إذا لم تتلقه آذان يحركها الوجدان ويهديها الجنـــان ؟ فقـــد يغمره النسي والنسيان بعد أن فقد العربان كل إرادة وفرقان فصاروا صما بكمـــا عميا و طرشان !؟